احسن الفتاویٰ

www.ahlehaq.org

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (القرآن)

اِنَّمَا شِفَآءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ (الحدیث)

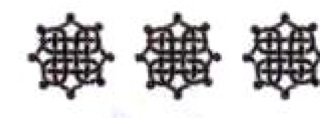
تتمہ

احسن الفتاویٰ

جلد دہم

تألیف

شیخ المشایخ فقیہ العصر مفتی اعظم حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ



الحجاز

علامہ بنوری ٹاؤن، کراچی

نام کتاب ———— احسن الفتاویٰ

جلد ———— دہم

زیر اہتمام ———— الحجاز پبلشرز، کراچی

ضخامت ———— ۴۶۴

کمپوزنگ ———— حامد علی کھوکھر

تعداد ———— ایک ہزار

پریس ———— حسان پرنٹنگ پریس، کراچی

سن طبع ———— ۱۴۳۱ھ

ملنے کا پتہ

مکتبہ خلیل

دکان نمبر 8، امین مارکیٹ

جامعۃ العلوم الاسلامیہ، علامہ بنوری ٹاؤن، کراچی

احسن الفتاویٰ

فہرستِ مضامین ''تتمہ احسن الفتاویٰ'' جلد دہم

ملتت

عرضِ مرتب

آج حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کے تفویض کردہ کام تتمہ احسن الفتاویٰ کی تکمیل پر جہاں دل سرور سے بھرا ہوا ہے وہاں اس میں غیر معمولی تاخیر پر احساسِ ندامت سے سر بھی جھکا ہوا ہے، ساتھ ساتھ حضرت والا برد اللہ مضجعہ کی محبتیں اور شفقتیں...... میری یہ ٹوٹی پھوٹی محنت اور نا اہلی کے باوجود اس خدمت کی توفیق جن کی مرہون منت ہے ...... بھی خوب یاد آ رہی ہیں اور احسان مندی کے جذبات قلب و دماغ پر چھائے ہوئے ہیں۔

تتمہ احسن الفتاویٰ کے مسائل حضرت والا نور اللہ مرقدہٗ کی حیات میں وقفہ وقفہ سے مرتب ہوتے رہے، حضرت نے اپنی نگرانی میں ان کی تحقیق و تنقیح کرائی، تقریباً تمام رسائل جو تتمہ میں شامل ہیں حضرت نے اپنی نگرانی میں ان کی کتابت کرائی اور پھر کتابت کی تصحیح بھی خود فرمائی، مسائل پر کام کی ترتیب یہ تھی کہ بندہ نے سب سے پہلے فتاویٰ کے رجسٹروں سے سب سے پہلے ان اہم مسائل کا انتخاب کیا جو احسن الفتاویٰ کی طباعت کے بعد لکھے گئے تھے، اس کے علاوہ کوئی اہم یا مشکل استفتاء آیا اور رفقاء دار الافتاء میں سے کسی نے اس کا جواب لکھا اور حضرت والا کو دکھایا تو اس کی کاپی محفوظ کر لی، اسی طرح ۱۱ بجے کی حلقۃ العلماء میں پرچی پر لکھ کر کسی نے کوئی نیا یا اہم مسئلہ پوچھا اور حضرت والا نے مختصر جواب لکھ دیا یا بندہ کو دورانِ تبویب کوئی اشکال پیش آیا، حضرت نے اس کا جواب دیا تو یہ تمام یادداشتیں میں محفوظ کرتا رہا کہ جب اس کا موقع آئے گا تو تفصیل سے لکھ لوں گا اور حضرت والا کو دکھا دوں گا۔ رجسٹروں سے لیے گئے اور دار الافتاء سے لکھے گئے فتاویٰ بھی اکثر ایسے تھے جو اجمالی جواب پر مشتمل تھے جن کے ساتھ مفصل دلائل نہیں تھے حضرت کا ذوق عمومی فتاویٰ میں دلائل اور تفصیلات ذکر کرنے کا نہیں تھا، ان مسائل کو تتمہ میں شامل اشاعت کرنے کے لیے دلائل سے مدلل کرنے کا عمل بھی ساتھ ساتھ جاری رہا، جتنا کام ہوتا جاتا وہ میں حلقۃ العلماء میں حضرت والا کے حوالے کر دیتا، حضرت والا ساتھ لے جاتے اور ملاحظہ و اصلاح کے بعد واپس فرماتے۔ مگر تتمہ کے مسائل قابل اشاعت حد تک تیار نہ ہو پائے تھے کہ حضرت کا وصال ہو گیا۔

یہ دار الافتاء والارشاد اور اس کے متعلقین کے لیے ایک جانکاہ واقعہ تھا جس کا بھاری اثر ایک عرصے تک ایسا رہا کہ احسن الفتاویٰ کے تتمہ کو مرتب کرنے کا کام شروع کرنے کی ہمت ہی نہ ہوئی، پھر حضرت استاذ صاحب کے حکم سے تتمہ پر کام شروع ہوا، لیکن بوجوہ کام کی رفتار سست رہی، ایک وجہ تو اس وقت کے

افغانستان کے حالات تھے جن کا دارالافتاء پر براہِ راست اثر تھا، خصوصاً حضرت استاذ صاحب دامت برکاتہم ان حالات میں بہت ذہنی اور اعصابی دباؤ سے گزر رہے تھے اور ایک عرصے تک تتمہ کے مسائل کا کام حضرت استاذ صاحب کے مشورہ پر موقوف رہا اور اس کی نوبت نہ آئی۔ دوسری وجہ یہ ہوئی کہ تعلیمی سلسلہ دارالافتاء والارشاد ناظم آباد سے جامعۃ الرشید احسن آباد منتقل ہوگیا تو بندہ کو اپنے اوقات تقسیم کرنا پڑے صبح اسباق کے لیے جامعہ جانا ہوتا اور ظہر کے وقت واپسی ہوتی، پھر بالمشافہہ مسائل اور فون پر مسائل کا سلسلہ عصر تک چلتا رہتا۔

اس کے بعد چند سال پہلے جب بندہ مستقل جامعہ منتقل ہوا تو جامعہ میں یکے بعد دیگرے کئی متنوع شعبوں کا آغاز ہوتا گیا اور آج الحمدللہ شعبۂ حفظ، درسِ نظامی، معہد الرشید، تخصص فی الافتاء، تخصص فی فقہ المعاملات المالیہ، شعبۂ قراءت وتجوید کے علاوہ کلیۃ الشریعۃ کورس، انگلش لینگویج کورس، صحافت کورس، تدریب المعلمین، ایم بی اے، بی بی اے وغیرہ دسیوں شعبے فعال ہیں، اخبارات وجرائد کا سلسلہ اس کے علاوہ ہے، ان شعبوں کے قیام اور تنظیم واستحکام میں اگر مشورہ کی حد تک ہی شرکت ہو تو اچھا خاصا وقت درکار ہے، بندہ دل سے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہے کہ ہر ایک شعبے کے اُمور میں کسی نہ کسی درجہ میں شرکت ہوتی رہی ہے۔ اس طرح کے مشاغل میں مشغولیت بھی تاخیر کی ایک اہم وجہ بنی۔

بالآخر جب مسائل تیار ہوئے تو یہ مسئلہ پیش آیا کہ جن مسائل کی کتابت حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کی زندگی میں ہوگئی تھی۔ ان کے علاوہ مسائل کی کتابت کے لیے ایک تو کاتب میسر نہ تھا، دوسرا یہ کہ آج کے جدید دور میں طباعت کے حوالے سے کتابت کی مشکلات بھی واضح تھیں۔ ایک حصہ کو کتابت کے ساتھ اور دوسرے حصہ کو کمپوز کر کے شائع کرنا مناسب نہیں تھا، اس لیے حضرت استاذ صاحب کے مشورہ سے پورے مسودے کو کمپوز کرایا گیا اور اس کی تصحیحات ہوتی رہیں، اس دوران کمپوزنگ کی مشکلات، ناغوں اور تصحیحات کی وجہ سے تاخیر در تاخیر ہوتی رہی، اور تتمہ کی طباعت مؤخر ہوگئی۔

کچھ مسائل وہ بھی ہیں جن کا اجمالی جواب حضرت والا کا تصویب شدہ ہے، مگر تفصیلی تحریر بعد میں مرتب ہوئی، اس لیے اگر کہیں تعبیر میں کوتاہی یا حضرت والا کے اسلوبِ تحریر کی خلاف ورزی محسوس ہو تو بندہ کی کوتاہی سمجھی جائے۔

چند مسائل میں حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق کے خلاف کوئی فقہی جزئیہ یا اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کی کوئی تحقیق مل گئی یا نئی نوعیت سامنے آنے سے جواب میں تبدیلی کی ضرورت محسوس ہوئی یا کسی اہم وضاحت

کی ضرورت معلوم ہوئی، تو متن میں اصل جواب کو برقرار رکھتے ہوئے اہل علم کے غور کے لیے حاشیہ میں اس کا اظہار کر دیا ہے، ان کان هو الصواب فمن الله وان كان الخطأ فمني ومن الشيطان.

حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کو اللہ تعالیٰ نے اس معاملے میں اس قدر اخلاص، بے نفسی اور وسعت ظرفی سے نوازا تھا کہ دس بارہ سال کے عرصے میں جس میں بندہ نے حضرت کے ساتھ کام کیا ہے، دوسرے اکابر مفتیانِ کرام مفتی عبدالستار صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے توجہ دلانے پر اپنے لکھے ہوئے مسئلہ پر بڑی خوش دلی سے غور فرماتے تھے اور دلائل سے اگر دوسرے فریق کی بات سمجھ میں آجاتی تھی تو رجوع کرنے میں ذرا بھی پس وپیش نہیں فرماتے تھے، بلکہ ہم جیسے مبتدیوں کے توجہ دلانے پر بھی اصلاح وترمیم فرمالیا کرتے تھے، اس کی دسیوں مثالیں تتمہ کے آخر میں رسالہ ''ترامیم واصلاحات'' میں موجود ہیں۔

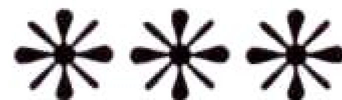
تبویب کے اس نازک مرحلے میں ہمارے رفیق حضرت مولانا سعید حسن صاحب زید مجدہم نے بہت تعاون فرمایا، دلائل جمع کرنے اور کمپوزنگ کے بعد بار بار تصحیح کرنے میں بہت محنت اُٹھائی ہے، اس کے علاوہ برادرم حامد علی کھوکھر صاحب نے عربی عبارات کی صحیح کمپوزنگ میں جو غیر عالم کے لیے انتہائی مشکل کام ہے اور خوبصورت ڈیزائننگ میں بہت دلچسپی اور مہارت کا مظاہرہ کیا۔ میں ان دونوں حضرات کا تہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ ان کو اپنی شایانِ شان جزائے خیر عطاء فرمائیں۔ آمین

حضرت والا کا ارادہ تتمہ کو ایک ہی جلد میں شائع کرنے کا تھا، مگر جب کمپوزنگ مکمل ہوئی تو اندازہ ہوا کہ الحمد للہ دو جلدوں کا مواد تیار ہو گیا ہے، چنانچہ اب اسے دو جلدوں میں پیش کیا جارہا ہے، اللہ تعالیٰ اس علمی سرمایہ کو حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کے لیے صدقہ جاریہ بنائیں اور ہمیں کما حقہٗ استفادہ کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین

محمد مظہر عفی عنہ

دار الافتاء جامعۃ الرشید احسن آباد کراچی

۲۲/ ربیع الثانی ۱۴۳۱ھ



بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الإیمان و العقائد

ڈاڑھی کی توہین موجبِ کفر ہے

سوال: نیوی کے ایک ملازم نے آپ کا بیان سن کر ڈاڑھی رکھ لی، کپتان نے اسے ڈاڑھی مونڈھنے کا حکم دیا، اس نے انکار کیا تو کپتان نے اسے جیل میں بند کروا کر اس پر ''کورٹ مارشل'' کے لیے مقدمہ کر دیا اور اسے گولی سے اڑا دینے کی دھمکیاں دے رہا ہے۔ وہ شخص کہتا ہے کہ اب گردن کٹ سکتی ہے، ڈاڑھی نہیں کٹ سکتی۔

دریافت طلب امر یہ ہے کہ جس کپتان نے ڈاڑھی رکھنے کی وجہ سے اس شخص کو سزا دی اور گولی سے اڑا دینے کی دھمکیاں دے رہا ہے، اس کا شرعاً کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

ڈاڑھی منڈانا یا کٹانا حرام ہے اور اس کی علامت ہے کہ ایسے شخص کے دل میں رسول اللہ ﷺ کی صورتِ مبارکہ سے بغض اور عداوت و نفرت ہے۔

نیوی کے جس کپتان نے رسول اللہ ﷺ کی صورتِ مبارکہ سے نفرت کا مظاہرہ کیا ہے اس کا ایمان سخت خطرہ میں ہے، اس پر فرض ہے کہ مسلمان قیدی کو فوراً رہا کرے، اس سے معافی مانگے، اپنے اس ایمان سوز جرم عظیم سے توبہ کا اعلان کرے اور احتیاطاً تجدید ایمان و تجدید نکاح بھی کرے۔

اگر کپتان توبہ کا اعلان نہیں کرتا تو حکومت پر فرض ہے کہ اس دشمن اسلام زندیق کو کھلے میدان میں برسرِ عام قتل کروا کر اللہ کی زمین کو اس باغی مردود کے ناپاک وجود سے پاک کرے۔

اگر حکومت یہ فرض اداء کرنے میں سہل انگاری سے کام لے تو ایسی بے دین حکومت کو مسلمانوں پر حکمرانی کا کوئی حق نہیں، دنیا و آخرت میں اسلام دشمنی کے انجام بد اور ذلت و رسوائی کا انتظار کرے۔

واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل

۱۱/ ربیع الأول ۱۴۰۸ھ

سوال مثل بالا

سوال: میں عرصہ دس سال سے قرآن پاک کی تعلیم دیتا ہوں، مورخہ ۱۱ / ربیع الاول کو میں شام ۵ بجے...... کے گھر بچی کو پڑھانے گیا تو میں نے اس کو اس کے اپنے مکان میں ایک نامحرم لڑکی کے ساتھ قابل اعتراض حالت میں دیکھا، میں نے اس حرکت پر غصے کا اظہار کیا اور منع کیا تو اس نے مجھے برے نتائج کی دھمکی دی، جب میں مورخہ ۱۳ / ربیع الاول کو شام ۵ بجے اس کے گھر پڑھانے پہنچا تو پہلے سے موجود چوکیدار اور اس نے مجھے ڈنڈوں سے بری طرح مارا اور رسی سے باندھ کر زبردستی بے دردی سے میری ڈاڑھی مونڈھ دی اور مجھے مجروح حالت میں گھر سے نکال دیا۔

براہِ کرم مجھے بتایا جائے کہ شریعت میں ایسے شخص کی کیا سزا ہے اور اس کے ساتھ کیا سلوک ہونا چاہیے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

ایک مشت ڈاڑھی رکھنا فرض ہے، اس سے کم کرنا یا منڈانا بالاجماع حرام ہے اور اس کی علامت ہے کہ ایسے شخص کے دل میں رسول اللہ ﷺ کی صورتِ مبارکہ سے نفرت ہے۔

ڈاڑھی سے متعلق رسول اللہ ﷺ کے ارشادات:

(۱) ڈاڑھی بڑھاؤ اور مشرکوں جیسی شکل وصورت مت بناؤ۔ (بخاری ومسلم)

(۲) ڈاڑھی بڑھاؤ اور مجوسیوں جیسی ہیئت مت اختیار کرو۔ (مسلم)

(۳) ڈاڑھی بڑھاؤ اور یہودیوں جیسی شباہت مت بناؤ۔ (طحاوی)

(۴) ڈاڑھی بڑھاؤ اور یہودیوں اور عیسائیوں جیسے مت بنو۔ (مسند احمد)

(۵) رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں کسریٰ نے دو قاصد بھیجے جن کی ڈاڑھیاں منڈی ہوئی تھیں، آپ ﷺ نے ان کے ایسے مکروہ چہروں پر ایک نظر ڈالنا بھی گوارا نہ فرمایا، مہمان اور دوسرے ملک کے سفیر ہونے کے باوجود آپ نے انہیں دیکھنے سے بھی اعراض فرمایا، صرف یہی نہیں بلکہ یوں ڈانٹا:

''تمہارا ناس ہو جائے، تمہیں ایسی شکل وصورت بنانے کا کس نے حکم دیا؟ میرے رب نے مجھے حکم دیا کہ میں ڈاڑھی کو بڑھاؤں۔''

حالانکہ یہ لوگ کافر تھے جو احکام اسلام کے مکلّف نہیں۔

رسول اللہ ﷺ کے مندرجہ بالا ارشادات اور اسی مضمون کی بہت سی احادیث کی وجہ سے پوری امت کا اجماع ہے کہ ڈاڑھی ایک مشت سے کم کرنا حرام ہے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومخنثة الرجال فلم يبحه أحد. (ردالمحتار: ۲/۱۱۳)

طبعاً، عقلاً، شرعاً ڈاڑھی کی اتنی اہمیت ہے کہ اسے شعارِ اسلام کے علاوہ اتنی بڑی زینت قرار دیا گیا ہے کہ اگر کوئی کسی کی ڈاڑھی اس طرح مونڈھ دے کہ دوبارہ نہ اُگے تو اس پر قتل نفس کی پوری دیت واجب ہے، جس کی مقدار مندرجہ ذیل مقادیر میں سے کوئی ایک ہے:

(۱) دس ہزار درہم = ۲۰۲ء۳۴ کلوگرام چاندی

(۲) ایک ہزار دینار = ۸۶ء۴ کلوگرام سونا

(۳) سو اونٹ

اگر سائل کا بیان درست ہے تو:

جس مردود نے ایک مسلمان کی ڈاڑھی زبردستی مونڈھی ہے اس نے رسول اللہ ﷺ کی صورتِ مبارکہ اور اسلام کے بہت اہم شعار کی توہین کی ہے جو کفر ہے، ایسے شخص پر فرض ہے:

(۱) جن لوگوں کو اس قصہ کا علم ہے ان سب کے سامنے اس کفریہ حرکت سے توبہ کا اعلان کر کے ایمان کی تجدید کرے۔

(۲) سب کے سامنے اس مسلمان سے معافی مانگے۔

(۳) اپنا نکاح دوبارہ پڑھوائے۔

جب تک تجدید ایمان کے بعد تجدید نکاح نہ کرے اس وقت تک اس کی بیوی اس پر حرام ہے، بیوی کے لیے ایسے مردود کے ساتھ رہنا ناجائز اور سخت گناہ ہے۔

اگر یہ مردود مندرجہ بالا امور پر عمل نہیں کرتا تو تمام اہل اسلام بالخصوص اہل محلّہ پر فرض ہے:

(۱) اس منحوس سے ہر قسم کے تعلقات سلام، کلام، میل جول سب فوراً منقطع کر دیں، اگر کوئی اس تنبیہ کے بعد بھی اس دشمن اسلام اور گستاخِ رسول ﷺ سے کسی قسم کا تعلق رکھتا ہے تو ایسے بے دین، بے ضمیر اور بے غیرت سے بھی تعلقات رکھنا ویسے ہی حرام ہے جیسے اس مردود سے۔

(۲) رسول اللہ ﷺ کی شان میں اتنی بڑی گستاخی کرنے والے اور اسلام کے اتنے اہم شعار کی ایسی

سخت توہین کرنے والے، ایک مسلمان پرڈاڑھی مونڈنے جیسا ظلم عظیم اوراس کی علانیہ توہین کرنے والے مردود پر ضربِ کاری لگانے اوراس شیطان کو کیفر کردار تک پہنچانے کے لیے جذبۂ ایمانیہ وغیرتِ دینیہ کا ثبوت دیتے ہوئے بیک آواز اس کے خلاف کھڑے ہوجائیں اور اجتماعاً وانفراداً جو اقدامات بھی ہوسکیں سب بروئے کار لاکر اپنے فرض سے سبکدوش ہوں اور دربارِ نبوی میں سرخرو ہونے کی سعادت حاصل کریں۔ جو شخص بھی یہ فرض اداء کرنے میں غفلت کرے گا وہ دنیا وآخرت میں قہرِ الٰہی سے نہیں بچ سکتا۔

(۳) اخباروں اوررسالوں کے ذریعہ عوام کواس مردود کے بارہ میں حکمِ شریعت سے آگاہ کریں اوران کواس حکم کی تعمیل پر مجبور کریں۔

(۴) اخباروں اوررسالوں اوردوسرے ذرائع سے اس کو شرعی سزادینے کا حکومت سے پرزور مطالبہ کریں۔

حکومت پر فرض ہے کہ ایسے دشمن اسلام کے ناپاک اورمنحوس وجود سے اللہ تعالیٰ کی زمین کو پاک کرنے کا جلد از جلد فیصلہ کرے، کسی کھلے میدان میں زیادہ سے زیادہ لوگوں کا مجمع بلاکران کے سامنے اس مردود کی گردن اڑادی جائے اورسر قلم کرکے عبرت کے لیے کسی بڑے چوراہے پر لٹکا دیا جائے۔

واللہ العاصم من جمیع الفتن

۲۲/ ربیع الاول ۱۴۱۱ھ

پاسپورٹ میں قادیانی لکھوانا

سؤال: بعض مسلمان کسی کافر ملک کا ویزا بسہولت حاصل کرنے کے لیے یا کسی دنیوی مصلحت کی خاطر پاسپورٹ اور ویزا کے فارم میں اپنے آپ کو قادیانی لکھ دیتے ہیں، اتنی بات تو طے شدہ ہے کہ یہ انتہائی قبیح حرکت اور بہت بڑا گناہ ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ ایسے شخص کی تکفیر کی جائے گی یا نہیں؟ غور کرنے سے جو نقطۂ نظر سامنے آیا ہے، اس کا خلاصہ پیش خدمت ہے:

(۱) کسی کلمہ کے موجبِ کفر ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہو تو احتیاط عدمِ تکفیر میں ہے۔

(۲) جو کلمہ فی نفسہا موجبِ کفر ہو اس کے تلفظ وتکلم کی کئی صورتیں ہیں:

۱- ناسیاً یا خطاءً۔

اس صورت میں بالاتفاق تکفیر نہیں کی جائے گی۔

۲- عامداً تکلم ہو، یعنی تکلم قصد سے ہو اوراس کلمہ کے موجب کفر ہونے کا علم بھی ہو اور کفر کا ارادہ بھی ہو۔

اس صورت میں بالاتفاق تکفیر کی جائے گی:

۳- جاہلاً تکلم ہو، یعنی تکلم تو ارادے سے ہو لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ اس سے آدمی کافر ہو جاتا ہے۔

اس صورت میں اختلاف ہے، تکفیر وعدم تکفر دونوں قول ہیں۔

۴- ہازلاً تکلم ہو، یعنی تکلم ارادے سے ہو اور اس کے موجبِ کفر ہونے کا علم بھی ہو مگر ایقاع حکم یعنی کفر کا ارادہ نہ ہو۔

اس صورت میں تکفیر کی جائے گی۔

۵- لاعباً تکلم ہو، یعنی بطورِ استہزاء کلمۂ کفر کہا جائے۔

یہ استخفافِ ایمان ہے، اس کے قائل کی بھی تکفیر کی جائے گی۔

اس تفصیل کا تقاضہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو قادیانی لکھتے ہوئے اگر علم ہو کہ یہ باعثِ کفر ہے لیکن اعتقاد کفر نہ ہو تو یہ لاعباً یا ہازلاً قرار پائے گا، لہٰذا تکفیر کی جائے گی اور اگر موجبِ کفر ہونے کا علم نہ ہو تو اختلاف کی بناء پر عدمِ تکفیر احوط ہے۔

چند عبارات یہ ہیں:

قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالیٰ: ومن هزل بلفظ كفر ارتد وإن لم يعتقده للاستخفاف، فهو ككفر العناد. (البحر الرائق: ۵/۱۲۰)

وقال العلامة خير الدين رحمه الله تعالیٰ: وفي الفتاویٰ: إذا أطلق الرجل كلمة الكفر عمداً لكنه لم يعتقد الكفر قال بعض أصحابنا: لا يكفر، لأن الكفر يتعلق بالضمير ولم يعقد الضمير على الكفر، وقال بعضهم: يكفر، وهو الصحيح عندي لأنه استخف بدينه اهـ وفي الخلاصة: إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع التكفير فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسينا للظن بالمسلم ـ زاد في البزازية: إلا إذا أخرج بإرادته موجب الكفر فلا ينفعه التأويل حينئذ ـ وفي التتارخانية: لا يكفر بالمحتمل لأن الكفر نهاية في العقوبة فيستدعي نهاية في الجناية ومع الاحتمال لانهاية اهـ قال في البحر: والحاصل أن من تكلم بكلمة الكفر هازلا أو لاعبا كفر عند الكل، ولا اعتبار باعتقاده كما

صرح قاضیخان في فتاواه، ومن تكلم بها خطأً أو مكرهاً لا يكفر عند الكل، ومن تكلم بها عامداً عالما كفر بها عند الكل، ومن تكلم بها اختيارا جاهلا بأنها كفر ففيه اختلاف، والذي تحرر أنه لا يفتى بتكفير مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة، فعلى هذا فأكثر ألفاظ التكفير المذكورة لا يفتى بالتكفير بها، ولقد ألزمت نفسي أن لا أفتي بشيء منها اهـ والله اعلم.

(الفتاوى الخيرية بهامش تنقيح الفتاویٰ الحامدية: ۱/۱۷۷)

وقال الإمام أبوبكر الجصاص الرازي رحمه الله تعالىٰ: ولأن الفرق بين الجد والهزل أن الجاد قاصد إلى اللفظ وإلى إيقاع حكمه، والهازل قاصد إلى اللفظ غير مريد لإيقاع حكمه. (أحكام القرآن: ۳/۱۹۳)

وقال الملا جيون رحمه الله تعالىٰ: وكذا غير المكره إذا أجري على لسانه كلمة الكفر استهزاء وجهلا يكون كافرا فيكون الآية دليلا على أن ركن الإيمان التصديق والإقرار جميعا، ولكن التصديق لا يحتمل السقوط بحال والإقرار يحتمله في حالة الإكراه. (التفسيرات الأحمدية: صـ۵۰۱)

مزید دو باتیں قابل غور ہیں:

(۱) عام لوگوں کی دینی حالت یہ ہے کہ تکفیر کا فتویٰ معلوم ہونے کے باوجود بھی بہت سے لوگ دنیوی مفاد کو ترجیح دیں گے اور یہ حرکت نہیں چھوڑیں گے اور تکفیر کے فتویٰ کا علم ہو جانے کے بعد یہ حرکت بہر حال کفر ہوگی، اس لیے تکفیر کا فتویٰ دینے کی صورت میں بظاہر یہ مضایقہ ہے کہ کفر سے بچنے کا جو ایک راستہ تھا وہ بھی بند ہو جائے گا۔

(۲) اگر تکفیر نہ کی جائے تو خطرہ ہے کہ اس حرکت کی حوصلہ افزائی ہو۔

ان دونوں باتوں پر غور کرتے ہوئے تقاضائے مصلحت یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ بتاتے یا لکھتے ہوئے صاف تکفیر تو نہ کی جائے، تاکہ پہلا حرج لازم نہ آئے، البتہ مذمت و وعید کے الفاظ سخت بتائے جائیں لیکن یہ بھی جب درست ہوگا کہ فقہی طور پر اس کی گنجائش ہو۔

امید ہے کہ رائے گرامی قدر سے جلد مطلع فرمائیں گے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

سوال میں کلمۂ کفر کہنے کی جن پانچ صورتوں کے احکام لکھے گئے ہیں ان میں جاہلاً تکلم کی یہ تفسیر کہ ’’یہ معلوم نہ ہو کہ اس سے آدمی کافر ہو جاتا ہے‘‘ درست نہیں، جہل سے مراد یہ ہے کہ اس کو اس کے کلمۂ کفر ہونے کا علم نہ تھا، کلمۂ کفر ہونے کا علم اور اس کلمۂ کفر کے اطلاق سے کافر بن جانے کا علم دو الگ الگ چیزیں ہیں، سوال میں خیریہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

’’من تکلم بها اختیارا جاهلا بأنها کفر ففیه اختلاف.‘‘

یہ فیصلہ کہ آدمی اس کلمۂ کفر سے کافر کب بنتا ہے؟ اہل افتاء کا کام ہے اور اس میں بڑی تفصیل ہے جیسا کہ سائل نے خود بھی پانچ صورتیں تحریر کی ہیں۔

اگر کسی کو معلوم نہ ہو کہ قادیانیت کفر ہے تو یہ جہل کی صورت ہے، مگر آج کل کون نہیں جانتا کہ قادیانی کافر ہیں اور قادیانیت کفر عظیم ہی کا دوسرا نام ہے، اس لیے پاسپورٹ وغیرہ میں اپنے آپ کو قادیانی لکھوانا جہل کی صورت نہیں۔

حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اگرچہ ایمان اصلاً تصدیق قلبی ہی کا نام ہے، تاہم اجراءِ احکام کے لیے اقرارِ لسانی شرط ہے، اسی طرح بوقتِ مطالبہ بھی اقرار باللسان شرط ہے، پاسپورٹ پر مذہب کا خانہ مطالبہ ہے، بوقتِ مطالبہ خود کو قادیانی تحریر کروانے سے اقرار باللسان ۔ جو شرطِ ایمان ہے ۔ مفقود ہو گئی۔

فتجري أحکام الکفر لا الإسلام ولو کان صادقا فیما بینه وبین الله

علاوہ ازیں کلام فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمۂ کفر کہنا اور بات ہے اور خود کو کسی مشہور فرقۂ کافرہ کی طرف منسوب کرنا اور بات ہے۔ اس لیے حضرات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے ’’أنا یهودي‘‘ اور ’’أنا نصراني‘‘ کہنے والے کی بلا تفصیل تکفیر کی ہے، لہٰذا قادیانیت کے کفر ہونے کا علم ہوتے ہوئے بغیر اکراہ کے خود کو قادیانی لکھوانا اور بتانا بلاشبہہ موجبِ کفر ہے، ایسا شخص مرتد اور دائرۂ اسلام سے خارج ہے، اگر وہ شادی شدہ ہے تو نکاح بھی جاتا رہا، اگر وہ اس کفر سے توبہ نہ کرے تو حکومتِ اسلامیہ پر اس کو تہ تیغ کرنا فرض ہے، اسی طرح اگر حج پہلے کیا ہو تو اس کا اعادہ بھی فرض ہے۔

مندرجہ ذیل جزئیات سے حکم بالا کی تائید ہوتی ہے:

قال العلامة ابن قاضي سماوه رحمه الله تعالیٰ: أتی بکلمة الکفر مع علمه

أنها كفر فلو كان عن اعتقاد لا شك أنه يكفر، ولو لم يعتقد أولم يعلم أنها كفر ولكن أتى بها عن اختيار كفر عند عامة العلماء، ولا يعذر بجهل ولو بلا قصد.

وقال أيضا: ومن أضمر الكفر وهم به كفر، ومن كفر بلسانه طائعا وقلبه مطمئن بالإيمان كفر، ولا ينفعه ما في قلبه إذ الكافر إنما يعرف بنطقه فلو نطق بكفر كفر عندنا وعند الله تعالىٰ. (جامع الفصولين: ۲/۲۹۷)

وقال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالىٰ: وبقوله لمسلم: يا كافر، عند البعض، ولو أحد الزوجين للآخر، والمختار للفتوىٰ أن يكفر إن اعتقده كافرا، لا إن أراد شتمه، وبقوله لبيك جوابا لمن قال: يا كافر، يا يهودي، يا مجوسي، وبقوله: أنا ملحد؛ لأن الملحد كافر، ولو قال: ما علمته لا يعذر.

(البحر الرائق: ۵/۱۲۳)

والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

۲۳/ شعبان ١٤١٤ھ

تسمیہ علی الحرام کفر ہے

سوال: حرام کھانے سے پہلے یا کسی حرام فعل کے ارتکاب کے وقت بسم اللہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

حرام قطعی کے کھانے سے پہلے یا ایسے کسی فعل کے ارتکاب کے وقت بصورتِ استخفاف بسم اللہ پڑھنا کفر ہے، اگر کسی نے اس کا ارتکاب کیا تو اس پر توبہ، تجدید ایمان وتجدید نکاح فرض ہے۔

بینک، انشورنس اور دوسرے سودی ذرائع سے حاصل شدہ آمدن حرام قطعی ہے، لہٰذا اس کے استعمال کے وقت بسم اللہ پڑھنا کفر ہے۔

قال العلامة الكردري رحمه الله تعالىٰ: شرب الخمر وقال: بسم الله، أو قال ذلك عند الزنا أو عند أكل الحرام المقطوع بحرمته أو عند أخذ كعبتين للنرد كفر؛ لأنه استخف باسم الله، وعن هذا قال مشايخ خوارزم:

الكيال أو الوزان في العد يقول في مقام أن يقول واحد: بسم الله ويضعه مكان قوله واحد، لا أن يريد به ابتداء العد؛ لأنه لو أراد ابتداء العد لقال: بسم الله واحد لكنه لا يقول كذلك بل يقتصر على بسم الله، يكفر، وإن قال عند الفراغ: الحمدلله لا يكفر عند بعض المشايخ؛ لأن حمده وقع على الخلاص من الحرام، وقيل: يكفر؛ لأنه وقع على اتخاذ الحرام، فإن نوي يعامل على نيته وإن لم ينو شيئا لا يكفر لما ذكرنا من تعين الاحتمال الذي لا يلزم به الكفر. (بزازية بهامش الهندية: ٦/٣٣٩)

وقال الشيخ طاهر بن عبد الرشيد البخاري رحمه الله تعالىٰ: رجل يشرب الخمر وقال: بسم الله أو قال عند الزنا يكفر، وكذا لو أكل الحرام، ولو قال بعد أكل الحرام: الحمدلله اختلفوا فيه. (خلاصة الفتاوىٰ: ٤/٣٨٩)

وقال العلامة عالم بن العلاء رحمه الله تعالىٰ: ومن أكل طعاما حراما وقال عند الأكل: بسم الله فقد حكى الإمام المعروف بالمستملى عن مشايخه أنه يكفر؛ لاستخفافه اسم الله، ولو قال عند الفراغ عن الأكل: الحمدلله فقد قال بعض المشايخ: إنه لا يكفر؛ لأنه شكر الله تعالىٰ برآنكہ رسوانکردش ولقمہ بحلق وي اندرنماندواتفاق است کہ اگرقدح میگیردوبسم اللہ بگویدوبخوردکافرگردد، وہمچنین بوقت مباشرت زنایابوقت قمارکعبتین بگیردوبگویدبسم اللہ کافرگرددبسبب استخفاف بنام خدای عزوجل.

وفي الصيرفية: سئل ايضاً عمن غصب طعاما فقال عند أكله: بسم الله لا يكفر، ولو ذكر عند شرب الخمر؟ قال: إن كان على وجه الاستخفاف يكفر، وكذا عند الزنا، وقال القاضي بدر الدين رحمه الله تعالىٰ: إذا قال: بسم الله عند الزنا لا يكفر؛ لأنه يحتمل ان يتبرك باسم الله ليمتنع. (تتارخانية: ٥/٤٩٩)

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: وتحرم (اي التسمية) عند استعمال محرم بل فى البزازية وغيرها: يكفر من بسمل عند مباشرة كل حرام قطعي الحرمة. (ردالمحتار: ١/٧)

وقال في الهندية: من أكل طعاما حراما وقال عند الأكل: بسم الله

حكى الإمام المعروف بالمستملى أنه يكفر، ولو قال عند الفراغ: الحمدلله قال بعض المتأخرين: لا يكفر. واتفاق است اگر قدح بگیرد وبسم اللہ گوید وبخورد کافر گردد، وہمچنیں بوقت مباشرت زنا یا بوقت قمار کعبتین بگیرد وبگوید بسم اللہ کافر شود، كذا فى الفصول العمادية. (عالمگيرية: ٢/٢٧٣)

وقال العلامة جعفر بن عبد الكريم رحمہ اللہ تعالیٰ: وفي الخلاصة: رجل شرب الخمر وقال: بسم الله أو قال عند الزنا بسم الله يكفر، وكذا لو أكل الحرام أو قال بعد أكل الحرام: الحمدلله، اختلف المشايخ، في الظهيرية: لو أكل طعاما حراما فقال: بسم الله يكفر، ولو قال عند الفراغ: الحمد لله لا يكفر عند بعض العلماء ولو قال: بسم الله عند شرب الخمر أو عند الزنا يكفر بالاتفاق. في الصيرفية: غصب طعاما فقال عند أكله: بسم الله لا يكفر، فى التتارخانية ولو تصدق على فقير شيئا من مال الحرام ويرجو الثواب يكفر ولو علم الفقير بذلك فدعا له وأمن المعطى كفر، وفي الخلاصة: هكذا في الفصول: بوقت قمار باختن بسم اللہ بگوید کافر گردد. في الفتاوىٰ التيمية: الأصل أن لا يكفر أحد بلفظ محتمل لأن الكفر نهاية في الجناية ومع الاحتمال لانهاية، قوله: بسم الله يحتمل الوجوه: الأول أن يعزم به التبرك والتيامن فى الابتداء كقول المسافر عند الحلول والارتحال: بسم الله، أي بسم الله أحل، بسم الله أرتحل، الثاني أن يقصد به إقبال غيره على التبرك كقول صاحب الطعام لغيره: بسم الله أي كل الطعام قائلا بسم الله، الثالث أن يعنى به قولا يطلب الفعل عن غيره، كقوله لمن دخل الدار: بسم الله يعنى أدخل الدار، والرابع أن لا ينوي وجها من الوجوه المذكورة، الخامس أن يذكر في موضع لابد من أن لا يحمل إلا على الاستخفاف كقول العازم على المحرم: بسم الله. (المتانة: ٥٩٤)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

١٩/جمادى الثانية ١٤١٥هـ

تقدیر سے متعلق ایک سوال کا جواب

سوال: اس بات پر سب یقین رکھتے ہیں کہ آدمی کا ہر کام پہلے سے تقدیر میں لکھا ہوا ہے، خواہ اچھا کام ہو یا برا، جب برا کام بھی مقدر من اللہ ہے اور تقدیر کو کوئی ٹال نہیں سکتا تو پھر گناہ کرنے سے آدمی سزا کا مستحق کیوں ہوتا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

جیسے تقدیر میں یہ لکھا ہے کہ یہ شخص فلاں اچھا یا برا کام کرے گا، اسی طرح تقدیر میں یہ بھی لکھا ہے کہ وہ اس کام کو اپنے اختیار سے کرے گا۔ اللہ تعالیٰ چونکہ علیم وخبیر ہے، اس لیے انہوں نے اپنی صفتِ علم سے جان لیا کہ یہ فلاں کام کرے گا اور اپنے اختیار سے کرے گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے عالم الغیب ہونے پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا، اسی طرح تقدیر پر بھی نہیں ہوسکتا۔ اگر آپ کو سفر پر جانا ہو، میزبان کو آپ کے جانے سے پہلے علم ہوگیا تو اس سے آپ کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا۔ ممتحن نے کسی نالائق طالب علم کے بارے میں اپنی معلومات اور تجربہ کی بناء پر امتحان سے پہلے ہی کہہ دیا کہ یہ ناکام ہوگا تو اس سے اس طالب علم کا اس پر مجبور ہونا لازم نہیں آتا کہ وہ پرچے میں کچھ نہ لکھے۔

اگر اس معمولی تحریر سے بات آپ کی عقل میں آجائے تو ٹھیک ہے، ورنہ اس پر زیادہ غور نہ کریں، عقل کو دین کے تابع کریں، دین کو عقل کے تابع کرنے کی کوشش نہ کریں۔ انسان کی عقل ہی کیا ہے؟

پھر ایک تقدیر ہی کیا، وضوء سے لے کر معاملات وغیرہ تک بے شمار احکامِ شرع ایسے ہیں جو بظاہر عقل کے خلاف ہیں، پھر موت کے بعد قبر، حشر، جنت، جہنم کے احوال پر ایمان بالغیب لانا ضروری ہے، حالانکہ بہت سی باتیں محدود عقل میں نہیں آتیں، ایسے احکام میں جہاں شریعت نے ناپختہ عقل کو دوڑانے سے منع کیا ہے عقل کا اتباع کرنا سراسر تباہی اور ہلاکت ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۵/ محرم ۱۴۱۶ھ

کافر کی نمازِ جنازہ پڑھنے والے کا حکم

سوال: کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ کے بارے میں کہ ایک شخص قادیانی یا کسی اور کافر کا جنازہ پڑھ لے شرعاً اس شخص کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

ایسا شخص فاسق ہے، اس پر توبہ کا اعلان کرنا فرض ہے، تجدید ایمان وتجدید نکاح بھی کرے، جب تک توبہ کا اعلان نہیں کرتا اس وقت تک اس کے ساتھ کسی قسم کا کوئی تعلق رکھنا جائز نہیں۔

قال المفسر العلامة السيد محمود الألوسي رحمه الله تعالىٰ تحت قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ﴾:

﴿إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ﴾ جملة مستأنفة سيقت لتعليل النهي على معنى إن الصلاة على الميت والاحتفال به إنما يكون لحرمته وهم بمعزل عن ذلك لأنهم استمروا على الكفر بالله تعالىٰ ورسوله صلى الله عليه وسلم مدة حياتهم.

(روح المعاني: ۱۰/۱۵۵)

وقال المفسر العلامة محمد بن أحمد القرطبي رحمه الله تعالىٰ تحت قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ الآية:

قال علماؤنا: هذا نص في الامتناع من الصلاة على الكفار.

(تفسير القرطبي: ۸/۲۲۱)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ: والحق حرمة الدعاء بالمغفرة للكافر لالكل المؤمنين كل ذنوبهم. (بحر)

وقال ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: (قوله والحق) رد على الإمام القرافي ومن تبعه حيث قال: إن الدعاء بالمغفرة للكافر كفر لطلبه تكذيب الله تعالىٰ فيما أخبربه، وأن الدعاء لجميع المؤمنين بمغفرة جميع ذنوبهم حرام؛ لأن فيه تكذيبا للأحاديث الصحيحة المصرحة بأنه لابد من تعذيب طائفة من المؤمنين بالنار بذنوبهم وخروجهم منها بشفاعة أو بغيرها، وليس بكفر للفرق بين تكذيب خبر الآحاد والقطعي، ووافقه على الأول صاحب الحلية المحقق ابن امير حاج، وخالفه في الثاني، وحقق ذلك بأنه مبني على مسألة شهيرة وهي أنه هل يجوز الخلف في الوعيد؟ فظاهره ما في المواقف والمقاصد أن الأ شاعرة قائلون بجوازه؛ لأنه لا يعد نقصا بل جودا وكرما،

وصرح التفتازاني وغيره بأن المحققين على عدم جوازه وصرح النسفي بأنه الصحيح لاستحالته عليه تعالى لقوله: ﴿وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيْدِ O مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ وَعْدَهُ﴾ أي وعيده، وإنما يمدح به العباد خاصة، فهذا الدعاء يجوز على الأول لا الثاني، والأشبه ترجح جواز الخلف في الوعيد في حق المسلمين خاصة، دون الكفار؛ توفيقا بين أدلة المانعين المتقدمة وأدلة المثبتين التي من أنصها قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ﴾ وقوله عن إبراهيم: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْلِيْ وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ يَوْمَ يَقُوْمُ الْحِسَابُ﴾ وأمر به نبينا ﷺ بقوله تعالىٰ: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ وفعله عليه الصلاة والسلام كما في صحيح ابن حبان أنه ﷺ قال اللّٰهم اغفر لعائشة ما تقدم من ذنبها وما تأخر، ما اسرّت وما أعلنت ثم قال: إنها لدعائى لأمتى فى كل صلاة. وحاصل هذا القول جواز التخصيص لما دل عليه اللفظ بوضعه اللغوي من العموم في نصوص الوعيد، ولا ينافي النصوص الصحيحة المصرحة بأن من المؤمنين من يدخل النار ويعاقب فيها على ذنوبه، لأن الغرض جواز مغفرة جميع الذنوب لجميع المؤمنين لا الجزم بوقوعها للجميع، وجواز الدعاء بها مبني على جواز وقوعها لا على الجزم بوقوعها للجميع، هذا خلاصة ما أطال به فى الحلية، وحاصله أن ما دل من النصوص على عدم جواز خلف الوعيد مخصوص بغير المؤمنين، أما في حق المؤمنين فهو جائز عقلا فيجوز الدعاء بشمول المغفرة لهم وإن كان غير واقع للنصوص الصحيحة المصرحة بأنه لابد من تعذيب طائفة منهم، وجواز الدعاء يبتنى على الجواز عقلا، لكن يرد عليه أن ما ثبت بالنصوص الصريحة لا يجوز عدمه شرعًا، وقد نقل اللقانى عن الأبّى والنووي انعقاد الإجماع على أنه لابد من نفوذ الوعيد في طائفة من العصاة، وإذا كان كذلك يكون الدعاء مثل قولنا اللّٰهم لا توجب علينا الصوم والصلاة، وأيضا يلزم منه جواز

الدعاء بالمغفرة لمن مات كافرا أيضا إلا أن يقال: إنما جاز الدعاء للمؤمنين بذلك إظهارا لفرط الشفقة على إخوانه بخلاف الكافرين، وبخلاف لا توجب علينا الصوم لقبح الدعاء لأعداء الله تعالیٰ ورسوله ﷺ، وإظهار التضجر من الطاعة، فيكون عاصيا بذلك لا كافرا على ما اختاره في البحر، وقال: إنه الحق وتبعه الشارح لكنه مبني على جواز العفو عن الشرك عقلا، وعليه يبتني القول بجواز الخلف في الوعيد، وقد علمت أن الصحيح خلافه فالدعاء به كفر لعدم جوازه عقلا ولا شرعا ولتكذيبه النصوص القطعية بخلاف الدعاء للمؤمنين كما علمت، فالحق ما في الحلية على الوجه الذي نقلناه عنها لا على ما نقله ح فافهم.

(ردالمحتار: ۱/۳۵۱)

ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ کی اس تحقیق سے کافر کی نمازِ جنازہ پڑھنے والے کی تکفیر ثابت نہیں ہوتی، اس لیے کہ نمازِ جنازہ میں مؤمنین کے لیے دعاءِ مغفرت کے کلمات ہیں، خاص اس میت کے لیے کوئی کلمہ نہیں، اگر میت مؤمن نہیں تو نمازِ جنازہ میں اس کے لیے مغفرت کی دعاء نہیں ہوئی، اگرچہ اس کی نیت ہے، گویا کہ کافر کو مؤمنین کے زمرہ میں شامل کرکے ان کے ضمن میں اس کے لیے دعاءِ مغفرت کر رہا ہے۔

اس تفصیل کے تحت وجہ کفر یہ ہوسکتی ہے کہ قطعی کافر کو مسلمان سمجھنا بالاتفاق کفر ہے اور اس کی اس حرکت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کافر کو مسلمان سمجھ رہا ہے بلکہ مزید بریں کافر کے جنازہ میں شریک ہوکر گویا اپنے اس عقیدۂ کفریہ کا عام اعلان بھی کر رہا ہے، لیکن جب تک زبان سے اس کا اظہار نہ کرے اس وقت تک محض اس عمل سے اس کے اس عقیدہ کا ثبوت اس حد تک نہیں پہنچتا کہ تکفیر کی جا سکے، البتہ زجر وتوبیخ اور سببِ کفر کی قوت کے پیشِ نظر تجدیدِ ایمان وتجدید نکاح پر مجبور کیا جائے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۷/ ربیع الاول ۱۴۱۶ھ

''مسلمان نہیں'' کہنے کا حکم

سؤال: کوئی شخص کسی سے کہہ دے کہ تو مسلمان نہیں ہے، وہ جواب میں کہے کہ ٹھیک ہے، میں مسلمان نہیں ہوں تو کیا وہ اسلام سے خارج ہوگا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

سوال کرنے والے کا مقصد یہ ہے کہ تیرے اعمال مسلمانوں جیسے نہیں ہیں، جواب میں بھی یہی معنی ملحوظ ہوں گے، اس لیے ایسا کہنے سے دائرۂ اسلام سے خارج نہیں ہوگا۔

قال قاضیخان رحمہ اللہ تعالیٰ: رجل ضرب امرأته فقالت المرأة: لست بمسلم فقال الرجل: هب فإني لست بمسلم، قال الشيخ الإمام أبوبكر محمد بن الفضل رحمہ اللہ تعالیٰ: لا يصير كافرا بذلك فقد حكي عن بعض أصحابنا أن رجلا لو قيل له: ألست بمسلم ؟ فقال: لا، لا يكون ذلك كفرا؛ لأن قول الناس ليس بمسلم معناه أن أفعاله ليست من أفعال المسلمين.

وقال الشيخ الإمام الزاهد رحمہ اللہ تعالیٰ: إذا لم يكن ذلك كفرا عند بعض الناس فقوله: هب أني لست بمسلم أبعد من ذلك.

(الخانية بهامش عالمگيرية: ۳/۵۷۲)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۷/ جمادی الأولی ۱٤۱۸ھ

ایمان واسلام کو گالی دینا کفر ہے

سوال: ہمارے دیہی علاقوں میں یہ وباء عام ہے کہ غصہ کی حالت میں دوسرے مسلمان بھائی کو مذہب وایمان نیز پیر ومرشد کی غلیظ گالی دی جاتی ہے، ویسے گپ شپ میں بھی یہ گالی دی جاتی ہے، بلکہ یہ گالی تکیہ کلام کے طور پر استعمال کی جاتی ہے۔ مذہب وایمان کو گالی دینا کیسا ہے اور ایسے شخص کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

ایمان واسلام کو گالی دینا کفر ہے، ایسی کفریات سے احتراز واجب ہے، ایسے شخص پر توبہ فرض ہے، توبہ اور تجدید ایمان کے بعد تجدید نکاح بھی کرے۔

قال في الهندية: رجل قال للآخر: مسلمانم فقال له: لعنت برتوو بر مسلماني تويكفر، كذا في الخلاصة. (عالمگيرية: ۲/۳۵۷)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

غرہ جمادی الثانیة ۱٤۱۸ھـ

جانور کو ایمان کی گالی دینا

سوال: ہمارے ہاں جاہل لوگ جانوروں کو مذہب وایمان اور پیرومرشد کی گالی دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جانور کا کوئی مذہب وایمان یا پیرومرشد نہیں، اس لیے جانور کو گالی دینے میں کوئی حرج نہیں، جبکہ ایک مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ تمام جانوروں کا مذہب اسلام ہے، نیز ان کا مرشد خود اللہ تعالیٰ ہے:

﴿أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠)

اس لیے جانور کو مذہب وایمان اور پیرومرشد کی گالی دینا زیادہ گناہ ہے، کیا یہ صحیح ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

مولوی صاحب کا آیت سے استدلال کرکے یہ کہنا کہ جانوروں کا مذہب اسلام اور ان کا پیرومرشد اللہ تعالیٰ ہے درست نہیں، آیتِ مذکورہ میں ہدایت سے مراد طرقِ معاش وغیرہ کی رہنمائی کرنا ہے، مگر پھر بھی ایسی بیہودہ گالی سے احتراز لازم ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

غرہ جمادی الثانیة ۱٤۱۸ھـ

فرقۂ بریلویہ کا حکم

سوال: ہمارے ہاں پاکستان وہندوستان میں بریلوی فرقہ کے لوگ بکثرت موجود ہیں، جو قبروں کو سجدہ کرتے ہیں، اہل قبور سے مرادیں مانگتے ہیں، چڑھاوے چڑھاتے ہیں، رسول اللہ ﷺ کی بشریت کو تسلیم نہیں کرتے، آپ کو عالم الغیب اور ہر جگہ حاضر وناضر سمجھتے ہیں، اولیاء اللہ کو نفع ونقصان کا مالک سمجھتے ہیں، ایسی حالت میں ان کا حکم کیا ہے؟ یہ دائرۂ اسلام سے خارج ہیں یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

مذکورہ امور کے بارے میں اس مذہب کے بانی احمد رضا خان کی تحریرات میں باہم واضح ناقابل تأویل تعارض ہے، اسی طرح اس فرقہ کے دوسرے بڑوں کی تحریرات میں بھی۔ اس سے ثابت ہوا کہ ان کا مذہب شکم پرستی کے سوا اور کچھ نہیں، موقع پر جو مناسب سمجھتے ہیں کہہ دیتے ہیں۔ اس کے دلائل:

(۱) تفصیل مندرجہ بالا، یعنی ان کے اکابر کی عبارات میں ناقابل تاویل تعارض۔
(۲) تاویلات کے بعد تو صرف نزاع لفظی رہ جاتا ہے، پھر اختلاف کیا رہا؟ لیکن یہ اتنا شدید اختلاف کرتے ہیں کہ علماءِ دیوبند کو کافر کہتے ہیں۔
(۳) ان سے بارہا کہا جاتا رہا ہے کہ باہم مل بیٹھ کر اجتماعی غور وفکر سے غلط فہمیوں کو زائل کر کے اختلاف مٹانے کی کوشش کریں، لیکن یہ کبھی بھی اس پر تیار نہیں ہوئے۔

ان حالات میں ان کا حکم:

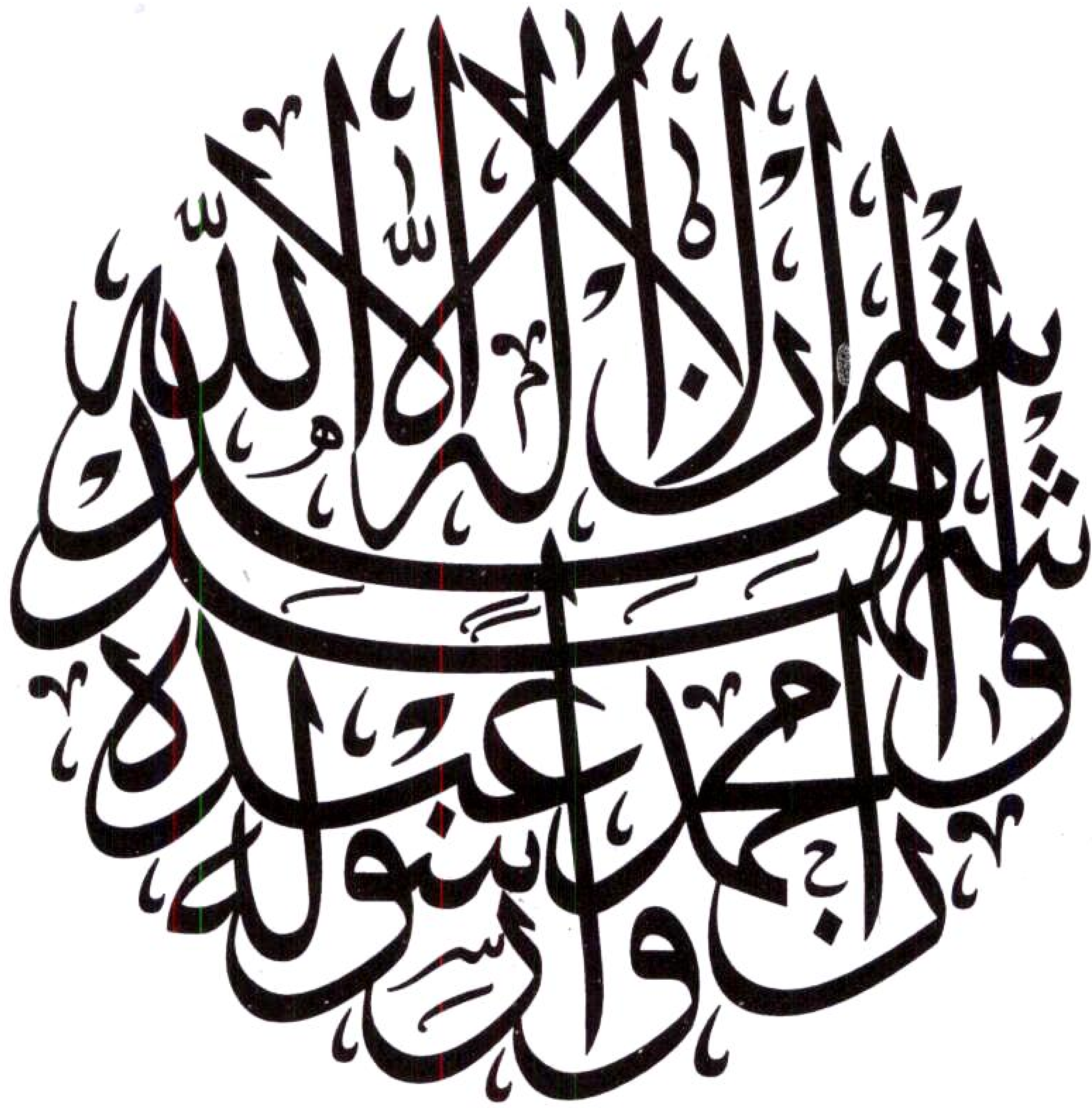
(۱) تفصیل بالا سے معلوم ہوا کہ ان کا مذہب مشتبہ ہے، لہٰذا ان کی اقتداء ناجائز اور پڑھی ہوئی نمازوں کا اعادہ واجب ہے۔

لأن الاحتیاط في العبادات واجب.

بالخصوص نماز جیسے اہم رکن اسلام میں تو بہت ہی احتیاط لازم ہے۔

(۲) پورے فرقہ بلکہ کسی بھی متعین شخص پر کفر کا فتویٰ لگانا صحیح نہیں، بلکہ یوں تعبیر کیا جائے کہ فلاں عقیدہ کفریہ ہے۔
(۳) ''فلاں شخص کا یہ عقیدہ ہے جو کفر ہے'' ایسا بھی نہیں کہنا چاہیے، بلکہ بلاتعیین شخص بس صرف اتنا کہا جائے کہ ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۷/ ربیع الأوّل سنہ ۱۴۲۰ھ


أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟﴾ (البقرۃ)

اللّٰہ اللّٰہ

فِي أَصْحَابِي لَا تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضًا مِنْ بَعْدِي

فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي أَحَبَّهُمْ وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِي أَبْغَضَهُمْ

...الحدیث

(المشکوۃ)

ضمیمہ

حقیقتِ شیعہ

- **تحریفِ قرآن**
- **تکفیرِ صحابہ** رضی اللہ تعالیٰ عنہم
- **قذف عائشہ صدیقہ** رضی اللہ تعالیٰ عنہا

ضمیمہ رسالہ ''حقیقتِ شیعہ''

سوال: شیعہ کی خباثتیں تو ظاہر ہیں مگر ان پر کفر کا فتویٰ کن وجوہ کی بناء پر ہے؟ ذرا تفصیل سے وضاحت فرمائیں۔

ان کے ذبیحہ اور ان سے نکاح کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا

الجواب باسم ملہم الصواب

تکفیر شیعہ کی وجوہ بے شمار ہیں، ان میں سے جو زیادہ معروف، خواص و عوام میں مشہور اور ان کی تقریباً سب کتابوں میں مزبور ہیں وہ تحریر کی جاتی ہیں۔

(۱) عقیدۂ تحریفِ قرآن۔

(۲) اللہ تعالیٰ کے بارہ میں عقیدۂ بدا۔

(۳) حضراتِ انبیاءِ کرام علیہم السلام کی طرف تقیہ جیسے نفاق کی نسبت۔

(۴) حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف کفر و نفاق کی نسبت۔

(۵) حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صحابیت کا انکار۔

(۶) حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کا انکار، جس کا اعلان روزانہ ہر شیعہ مؤذن لاؤڈ اسپیکر پر اپنی منگھڑت اذان میں کرتا ہے۔

(۷) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف کفر و نفاق کی نسبت۔

(۸) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صحابیت کا انکار۔

(۹) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کا انکار، جس کا اعلان اذان میں لاؤڈ اسپیکر پر کرتے ہیں۔

(۱۰) حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف کفر و نفاق کی نسبت۔

(۱۱) حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صحابیت کا انکار۔

(۱۲) حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کا انکار، روزانہ اذان میں لاؤڈ اسپیکر پر اس کا اعلان کرتے ہیں۔

(۱۳) دوسرے صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے بھی تین کے سوا سب کو کافر و منافق کہتے ہیں۔

(۱۴) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا تزکیہ و تطہیر نص قرآن سے ثابت ہے، یہ ملعون و مردود اس کا

انکار کرتے ہیں اور آپ پر معاذ اللہ! زنا کی تہمت لگا کر اللہ تعالیٰ کی تکذیب اور قرآن کریم کی تغلیط کرتے ہیں۔

(۱۵) اپنے اماموں کو معصوم اور عالم الغیب سمجھتے ہیں۔

(۱۶) اماموں کو حضرات انبیاءِ کرام علیہم السلام سے افضل سمجھتے ہیں۔

(۱۷) ختمِ نبوت کے منکر ہیں، اس لیے کہ اپنے اماموں میں جریانِ نبوت کا عقیدہ رکھتے ہیں،

(۱۸) متعہ جیسی حرام کاری اور پرلے درجہ کی بے غیرتی اور دیوثی کو حلال بلکہ بہت بڑے اجر وثواب کا کام، جہنم سے نجات اور جنت میں ترقی درجات کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔

(۱۹) تحلیل جیسی حرام کاری اور انتہائی بے غیرتی ودیوثی کو حلال سمجھتے ہیں۔

وجوہِ مذکورہ کی بناء پر یہ مردود دوسرے کفار یہود، نصاریٰ، ہندو، سکھ، بھنگی، چمار وغیرہ سے بھی بدتر ہیں، اکفر الکفار ہیں۔

شیعہ کا ذبیحہ مردار اور حرام ہے اور شیعہ عورت یا مرد سے کسی مسلمان کا نکاح نہیں ہوسکتا۔

ان کو اہل کتاب کے حکم میں سمجھنا بالکل غلط ہے اس لیے کہ یہ بظاہر اسلام کا دعویٰ کرتے ہیں اور اندرونی طور پر عقائد اسلام میں تحریف والحاد کے ذریعہ مسلمانوں کو اسلام سے برگشتہ کرنے کی مساعی میں سرگرم رہتے ہیں، ایسے کفار کو زنادقہ کہا جاتا ہے۔

زنادقہ کے احکام یہ ہیں:

(۱) حکومت پر فرض ہے کہ ان کے عقائد کی تحقیق کرکے ان کے قتل کا حکم دے۔

(۲) گرفتار ہونے کے بعد ان کی توبہ بھی قبول نہیں، گرفتار ہونے سے قبل توبہ کرلیں تو قبول ہے۔

(۳) ان کا ذبیحہ حرام ہے۔

(۴) ان سے نکاح کرنا حرام ہے۔

ان مردودوں نے نہ صرف عقائدِ اسلام میں تحریف کی بلکہ اسلام کے ارکان واحکام نماز، روزہ، حج، زکوۃ، نکاح، طلاق وغیرہ کو بھی مکمل طور پر مسخ کرکے اسلام کے مقابلہ میں اپنا الگ مستقل مذہب پیدا کیا ہے، اس لیے ان کو مسلمانوں کا فرقہ سمجھنا بالکل غلط ہے، یہ مردود عقائد کے علاوہ نماز، روزہ وغیرہ تمام احکام میں بھی مسلمانوں سے بالکل الگ مذہب رکھتے ہیں۔

یہ حقیقت خوب ذہن نشین کرلیں کہ اس فرقہ کی ابتداء مسلمانوں سے کسی مذہبی اختلاف کی بناء پر نہیں

ہوئی، بلکہ اسلام کے خلاف یہودیوں کی سازش نے اس فرقہ کو جنم دیا ہے۔

بعض مسلمانوں کو ان زنادقہ کے بارہ میں دو غلط فہمیاں ہیں:

(۱) ان میں بعض فرقے یا بعض افراد ایسے ہیں جو تحریفِ قرآن اور حضراتِ انبیاءِ کرام علیہم السلام پر تفضیل ائمہ وغیرہ کے قائل نہیں۔

(۲) ان کے عوام کو تحریفِ قرآن اور تفضیل ائمہ جیسے عقائد کا علم نہیں۔

جو حضرات ان دو غلط فہمیوں میں مبتلا ہیں انہوں نے کتبِ شیعہ کا مطالعہ نہیں کیا اور ان کے عوام کا جائزہ نہیں لیا۔

حقیقت یہ ہے کہ ان میں مرد وعورت، چھوٹا بڑا، بوڑھا بچہ، کوئی فرد ایسا نہیں جو تحریفِ قرآن کا عقیدہ نہ رکھتا ہو، ہر خاص وعام اور جاہل سے جاہل کے دل میں بھی یہ عقیدہ خوب راسخ ہے، ان میں عقیدۂ تحریفِ قرآن بالکل اسی طرح متواترات، مسلمات، اور بدیہیات وضروریاتِ دین میں سے ہے جیسے مسلمانوں میں صداقت قرآن اور نماز روزہ۔

اگر یہ ناممکن مفروضہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ ان کے عوام کو ایسے عقائد کا علم نہیں تو بھی کفر وزندقہ کے حکم سے شیعہ کے کسی فرد کو بھی خارج نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ کسی مذہب میں دخول کا حکم لگانے کے لیے اس مذہب کے عقائد کی تفصیل کا علم ضروری نہیں، بلکہ اس مذہب کی طرف صرف انتساب کافی ہے، مثلاً کسی کو مسلمان قرار دینے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اسے عقائدِ اسلام کی تفصیل معلوم ہو، بلکہ اتنا کافی ہے کہ وہ خود کو مذہبِ اسلام کی طرف منسوب کرتا ہو، یعنی ایمانِ مجمل کے حصول سے اسلام میں داخل ہو جائے گا، بشرطیکہ اسلام کے خلاف کوئی عقیدہ نہ رکھتا ہو، لہٰذا ہر وہ شخص جو خود کو مذہبِ شیعہ کی طرف منسوب کرتا ہے وہ شیعہ ہی ہے اس لیے وہ بھی کافر اور زندیق ہے، اگرچہ اپنے مذہب کے عقائد کی تفصیل سے بے خبر ہو۔

یہ محض بطورِ ارخاءِ عنان وفرضِ محال لکھ دیا ہے، ورنہ حقیقت وہی ہے کہ ان مردودوں کے عقائدِ مذکورہ ہر شیعہ بچے کی گھٹی میں پڑے ہوئے ہیں جیسے مسلمان اپنے بچوں کو ہوش سنبھالتے ہی اللہ، رسول، قرآن جیسے موٹے موٹے عقائدِ اسلام کی تعلیم دیتے ہیں اسی طرح ان مردودوں کا کوئی بھی بچہ جیسے ہی ہوش سنبھالتا ہے یہ تحریفِ قرآن جیسے عقائد اس کے دل ودماغ کی گہرائیوں میں اُتار کر اسے مکمل طور پر شیعہ اور کافر وزندیق بنا دیتے ہیں۔

اس انتہائی مکار، عیار، تخریب کار، اسلام اور مسلمانوں کے خلاف بہت خطرناک سازشوں میں ہر وقت

مصروفِ کار، دغا بازی وفریب دہی کے فن میں ہر زمانہ میں پوری دنیا میں اوّل نمبر مشہور اور ماہر، یہود نژاد قوم کو جس کے مذہب کی بنیاد ہی مکر وفریب اور اسلام اور اہل اسلام کے خلاف بغض وعناد وتخریب کاری پر ہے اور ایسی شاطر، روبہ صفت نسل کو اپنے بچوں کی ذہنی تربیت اور ان کے دل ودماغ میں اپنے مذہب کی بنیاد اُتارنے کی کوشش ومحنت میں مسلمانوں سے کم سمجھنا صرف سادہ لوحی ہی نہیں بلکہ پرلے درجے کی حماقت اور انتہائی فریب خوردگی ہے۔

ان مردودوں کے دین وایمان کی بنیاد ہی تقیہ پر ہے، اس لیے اگر کوئی شیعہ قرآن پر ایمان کا دعویٰ کرتا ہے تو یقیناً وہ تقیہ کر رہا ہے، اس کی مثالیں خود انہی کی کتابوں میں موجود ہیں۔

جب ان پر ان کی کتابیں پیش کی جاتی ہیں تو جواب دیتے ہیں:

''ہم میں سے ہر شخص مجتہد ہے، اس لیے جس مصنف نے تحریفِ قرآن کا قول کیا ہے وہ اس کا اپنا اجتہاد ہے جو ہم پر حجت نہیں۔''

ایسی صورت میں ان کے تقیہ کا پول کھولنے کے دو طریقے ہیں:

(۱) عقیدۂ تحریفِ قرآن ''اُصولِ کافی'' میں بھی موجود ہے، اور اس کتاب کے بارہ میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ امام مہدی نے اس کی تصدیق کی ہے، یہ لوگ امام مہدی کی تصدیق اس کتاب کے سرورق کی پیشانی پر چھاپتے ہیں، اور ان کے عقیدہ کے مطابق ان کا ہر امام غلطی سے معصوم اور عالم الغیب ہے اور حضراتِ انبیاءِ کرام علیہم السلام سے بھی افضل ہے، اس لیے ان کا ''اُصولِ کافی'' کے فیصلہ سے انکار کرنا اپنے امام کی عصمت اور اس کے علم غیب سے انکار کرنا ہے۔

(۲) ان کے جن مصنفین نے تحریفِ قرآن کا قول کیا ہے یہ ان سب کو کافر کہیں اور ایسی تمام کتابیں جلا ڈالیں، پھر اپنے اس قول وفعل کا اخباروں میں اشتہار دیں۔

میں دعویٰ سے کہتا ہوں کہ دنیا میں کوئی شیعہ بھی اس پر آمادہ نہیں ہوسکتا، جو شخص بھی چاہے اس کا تجربہ کر کے دیکھ لے۔

میں نے کئی شہروں میں خاص طور پر ان مردودوں کے محلوں میں ان کے امام باڑوں کے سامنے جا کر بڑے بڑے جلسوں میں بار بار یہ اعلان کیا ہے:

''جو شیعہ ''اُصولِ کافی'' کو مجمع میں پھاڑ کر جلائے اور اس کے مصنف کو کافر کہے، پھر اپنے اس قول وفعل کا اخباروں میں اشتہار دے میں اسے ایک لاکھ روپے دوں گا، لاکھ روپے جمع کرنے کے لیے مجھے

چندہ نہیں کرنا پڑے گا، اپنے پاس سے دوں گا، میرے اللہ نے مجھے بہت دیا ہے، جتنے شیعہ بھی اعلان کرتے جائیں گے ہر ایک کو لاکھ روپے دیتا جاؤں گا۔‘‘

مگر آج تک کوئی ایک شیعہ بھی ایسا پیدا نہیں ہوا اور نہ ہی قیامت تک ہوسکتا ہے۔

کیا اس کے بعد بھی کسی کو اس حقیقت میں کسی قسم کے تأمل کی کوئی گنجائش نظر آسکتی ہے کہ بلا استثناء شیعہ کا ہر فرد کافر اور زندیق ہے۔

کیا کوئی مسلمان ’’دیوث‘‘ بننا برداشت کرسکتا ہے؟

بعض سادہ لوح مسلمان کہتے ہیں:

’’ہمارا ہمسایہ شیعہ ہے، اس کے ساتھ ہمارے بہت پرانے تعلقات ہیں، فلاں شیعہ ہمارا ہم جماعت ہے، فلاں شیعہ کاروبار میں شریک ہے، اس لیے اس کے ساتھ دوستی ہے، اس سے تعلقات منقطع کرنا بہت مشکل ہے، مروّت کے سخت خلاف ہے۔‘‘

ایسے لوگ یہ بتائیں:

’’اگر کوئی آپ کی ماں، بیٹی اور بیوی کو فاحشہ، زانیہ اور بدکار کہے تو آپ کسی مروت کی وجہ سے اس کے ساتھ تعلقات رکھ سکتے ہیں؟‘‘

شیعہ مردود ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی شان میں ایسی بکواس کرتے ہیں، جبکہ آپ کی پاکبازی کا اعلان اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں فرمایا ہے، مگر یہ مردود اللہ تعالیٰ اور قرآنِ کریم کی تکذیب کرتے ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کون ہیں؟

(۱) پوری امت کی ماں، امہات المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہن میں سب سے افضل،

(۲) سید دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت چہیتی بیوی، سب بیویوں سے زیادہ مقرب،

(۳) پوری امت میں سب سے افضل اور حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے زیادہ مقرب خلیفۂ اوّل حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صاحبزادی۔

اب سوچیں کہ آپ اپنی ماں، دونوں جہانوں کے سردار کی بیوی، اور پوری امت میں افضل ترین شخصیت کی صاحبزادی کے حق میں ایسی بکواس کرنے والے، اللہ تعالیٰ اور قرآن کریم کو جھٹلانے والے، پوری امت کی ماں کو ’’بدکار‘‘ کہنے والے، سید دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور پوری امت کو

''دیوث'' کہنے والے بدبختوں سے تعلقات رکھنا کیسے گوارا کر لیتے ہیں؟

بتایئے! ایسا شخص انتہائی بے دین ہونے کے علاوہ انتہائی بے غیرت اور دیوث نہیں؟ ایمان اور غیرت دونوں کا جنازہ نکل گیا ہے۔

اگر آپ ویسے کسی شیعہ سے تعلقات منقطع کرنے کی ہمت نہیں کر سکتے تو اس کی ماں، بیٹی اور بیوی کو بد کار کہیں پھر دیکھیں وہ آپ سے تعلق رکھے گا؟ حالانکہ ان کے مذہب میں متعہ جیسی بدکاری تو بہت بڑا ثواب ہے، اس کے باوجود بدکاری کی تہمت تو درکنار متعہ بازی کا طعنہ بھی ہرگز برداشت نہیں کریں گے۔

ان دشمنانِ اسلام کی کفریات اور سیاہ کاریوں کی تفصیل میری کتاب ''حقیقتِ شیعہ'' میں ہے، علاوہ ازیں تکفیر شیعہ پر ''علماءِ کرام کا متفقہ فیصلہ'' ساڑھے تین سو صفحات پر شائع ہوا ہے، جس پر دنیا بھر کے علماء کی تصدیقات ہیں۔ (ماہنامہ الفرقان لکھنو اور بینات کراچی) واللہ تعالیٰ هو الهادی الی سبیل الرشاد

رشید احمد

۱۷/ ربیع الاوّل ۱۴۱۱ھ

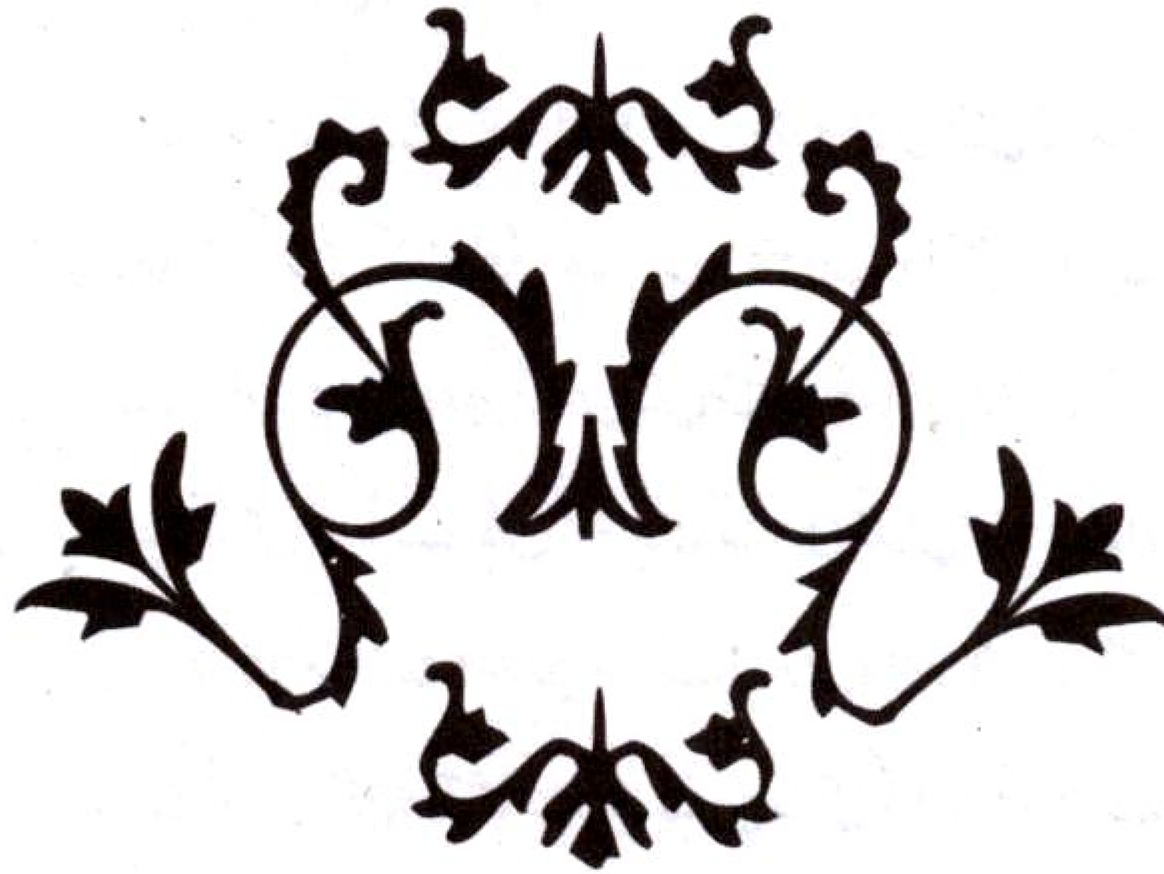


فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (۴ : ۵۹)

فیصلہ ہفت مسئلہ کی وضاحت

حضرت حاجی امداد اللہ قدس سرہٗ کے فیصلہ کی وضاحت

انہی کے خلفاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے قلم سے



فیصلہ ہفت مسئلہ کی وضاحت

سُؤال: حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی قدس سرہٗ کے رسالہ ''فیصلہ ہفت مسئلہ'' کے متعلق عموماً یہ تأثر پایا جاتا ہے کہ اس سے اہل بدعت کی تأیید ہوتی ہے اور مسائل مذکورہ میں حضرت حاجی صاحب قدس سرہٗ کی رائے اکابر دیوبند کے مسلک سے مختلف ہے، لہٰذا مندرجہ ذیل اُمور وضاحت طلب ہیں:

① کیا اس رسالہ کی نسبت حضرت حاجی صاحب قدس سرہٗ کی جانب صحیح ہے؟

② کیا اہلِ بدعت کی تأیید کا دعویٰ درست ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

جواب سے قبل چند اُمور کو بطورِ مقدمہ ذہن نشین کر لینا ضروری ہے:

① یہ امر معقول اور مسلم ہے کہ کسی کے کلام یا تحریر کا وہی مطلب معتبر ہوگا جو متکلم یا محرر خود بیان کرے۔

② متکلم یا محرر نے خود کوئی وضاحت نہیں کی تو اس کے کلام یا تحریر کا مفہوم وہ لیا جائے گا جو اس کے خواص ومقربین بیان کریں، کیونکہ اغیار کی بنسبت احباب واقارب مرادِ متکلم سے زیادہ واقف ہوتے ہیں۔

③ فقیہ الملۃ حضرت گنگوہی اور حکیم الامۃ حضرت تھانوی قدس سرہما حضرت حاجی صاحب قدس سرہٗ کے اخص الخواص اور اقرب تر خلفاء میں سے ہیں۔

چنانچہ اسی رسالہ'' فیصلہ ہفت مسئلہ'' کے آخر میں حضرت حاجی صاحب قدس سرہٗ کی وصیت میں حضرت گنگوہی قدس سرہٗ سے متعلق یہ الفاظ ہیں:

''عزیزی مولوی رشید احمد صاحب کے وجود بابرکات کو ہندوستان میں غنیمتِ کبریٰ ونعمتِ عظمیٰ سمجھ کر ان سے فیوض وبرکات حاصل کریں کہ مولوی صاحب موصوف جامع کمالات ظاہری وباطنی کے ہیں اور ان کی تحقیقات محض للّٰہیت کی راہ سے ہیں، ہرگز اس میں شائبۂ نفسانیت نہیں۔''

اور حضرت حاجی صاحب قدس سرہٗ کے ہاں حضرت تھانوی قدس سرہٗ کے ارفع واعلیٰ مقام کا اندازہ حضرت حاجی صاحب قدس سرہٗ کی شہادات مندرجہ اشرف السوانح جلد ۱ باب ۱۳ سے کیا جا سکتا ہے، یہ باب جو بڑی تختی کی کتاب کے تقریباً تین سو صفحات پر ہے، پورا ہی مجموعۂ شہادات ہے، اس میں سے بطورِ مثال صرف چند اقتباسات نقل کیے جاتے ہیں:

(۱) حاجی صاحب نے حضرتِ والا سے بارہا فرمایا:
''بس تم پورے پورے میرے طریق پر ہو۔'' (صفحہ:۱٦۹)

(۲) جب کبھی کوئی تحریر یا تقریر دیکھنے یا سننے کا اتفاق ہوتا تو فرماتے:
''جزاکم اللہ! تم نے تو بس میرے سینہ کی شرح کر دی۔'' (صفحہ:۱٦۹)

(۳) اگر دورانِ تقریرِ علوم و معارف حاضرینِ مجلس میں سے کوئی کسی مضمون ارشاد فرمودہ پر کچھ سوال کرتا تو حضرتِ والا کی جانب اشارہ فرما کر فرما دیتے:
''ان سے پوچھ لینا، یہ خوب سمجھ گئے ہیں۔'' (صفحہ:۱٦۹)

(۴) حضرت حاجی صاحب سن کر بے حد مسرور ہوئے اور جوش میں آکر فرمایا:
''اس میں تو تم نے بالکل میرے سینہ کی شرح کر دی۔'' (صفحہ:۱۸۸)

(۵) عزیزم میاں مولوی اسحاق علی صاحب...... آپ کو ہدایت کی جاتی ہے کہ
''مولانا صاحب (حضرت حکیم الامۃ) کو بجائے میرے معلوم کرنا، جو ہدایت وارشاد فرماویں عمل کرنا۔''
(صفحہ:۱۹۹)

(٦) ''ضیاء القلوب وارشادِ مرشد مطالعہ فرماویں اور مولانا (حضرت حکیم الامۃ) سے اشکالات دفع کریں اور مولانا صاحب کو میری جگہ جان کر ان سے شغل و وظائف و ذکر میں مشغول رہیں۔'' (صفحہ:۱۹۹)

اُصولِ مذکورہ کے تحت ''فیصلہ ہفت مسئلہ'' کی توضیح وہی معتبر ہوگی جو اس کے محرر یعنی حکیم الامۃ حضرت تھانوی قدس سرہٗ نے فرمائی ہے اور حضرت حاجی صاحب قدس سرہٗ کی مراد کی تعیین و تشریح جو حضرت گنگوہی و حضرت تھانوی قدس سرہما نے فرمائی ہے وہی واجب القبول ہوگی۔

ان دونوں حضرات کی تحریریں رسالہ ''فیصلہ ہفت مسئلہ'' کے ساتھ بنام ضمیمہ ملحق کی گئی ہیں اور ان کو اصل رسالہ کے ساتھ شائع کرنے کی ہدایت کی گئی ہے، لہٰذا جو لوگ رسالۂ مذکورہ بدون ان ضمائم کے شائع کر رہے ہیں وہ خیانت کے مرتکب ہیں۔ ذیل میں یہ دونوں ضمائم نقل کیے جاتے ہیں:

ضمیمہ از حضرت گنگوہی قدس سرہٗ

رسالہ ''فیصلہ ہفت مسئلہ'' میں مسئلہ امکانِ کذب و امکانِ نظیر میں تو کوئی ایسا امر نہیں لکھا ہے کہ کسی کے خلاف ہو بلکہ اس کے امکان کا اقرار اور اس کی بحث سے احتراز لکھا ہے، تو اس میں کسی اہلِ حق کی مخالفت نہیں۔

اورمسئلہ تکرارِ جماعت میں بسبب اختلافِ روایاتِ فقہ کے فریقین کونزاع سے منع کیا ہے کہ مسئلہ مختلفہ میں مخالفت کرنا مناسب نہیں۔

اورمسئلہ نداءِ غیر میں صاف صاف حق لکھا ہے:

''نداءِ غیر اگر حاضر و عالم الغیب جان کر کرے گا مشرک ہوگا۔

اور جو بے اس کے شوق میں کہتا ہے تو گنہگار نہیں۔

اور جو بدونِ عقیدۂ شرکیہ کے اور بدونِ شوق کے یہ سمجھ کر کہے کہ شاید اُن کو حق تعالیٰ خبر کر دے تو خلافِ محلِ نص میں خطاو گناہ ہے، مگر شرک نہیں۔

اور جو نص سے ثبوت ہو جیسا صلوٰۃ وسلام بخدمتِ فخرِ عالم علیہ الصلاۃ والسلام ملائکہ کا پہنچانا تو وہ خود ثابت ہے۔''

یہ سب حق ہے، اس میں کوئی اہل حق مخالف اس کے نہیں کہتا۔

اب رہے تین مسئلے، قیودِ مجلسِ مولد وقیودِ ایصالِ ثواب اور عرسِ بزرگان کا تو اس میں وہ خود لکھتے ہیں:

''دراصل مباح ہیں، اگر ان کو سنت وضروری جانے تو بدعت وتعدی حدود اللہ تعالیٰ وگناہ ہے اور اس کے بدوں کرنے میں اباحت۔''

اور ہم لوگ جو منع کرتے ہیں تو وجہ یہ ہے کہ اُن کو رسومِ اہلِ زمانہ سے خبر نہیں کہ یہ لوگ ان قیود کو ضروری جانتے ہیں، لہٰذا باعتبار اصل کے مباح لکھتے ہیں، اور ہم لوگوں کو عادتِ عوام سے محقق ہو گیا ہے کہ یہ لوگ ضروری اور سنت جانتے ہیں، لہٰذا ہم بدعت کہتے ہیں۔

پس فی الحقیقت مخالفت اصل مسائل میں نہیں ہوئی بلکہ بسبب عدمِ علم اہل زمانہ کے یہ امر واقع ہوا ہے، اس کی ایسی مثال ہے جیسے امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے صابئ کو ایک حکم دیا اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے دوسرا حکم، اور یہ بسبب اختلاف حال کے ہوا ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے وقت ان کا حال اہلِ کتاب جیسا تھا اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے وقت میں مجوس جیسا، پس اختلاف اصل مسئلہ کا نہیں بلکہ بوجہِ حالِ اہل زمانہ کے۔

ایسا ہی دیگر مسائل میں ہے، ورنہ حضرت سلمہ کے عقائد ہرگز بدعت کے نہیں ہیں کہ اہلِ فہم ودانش خود عبارتِ رسالہ سے سمجھ سکتا ہے۔ فقط

(تنبیہات وصیت مصنفہ حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ تنبیہ دہم کا آخر صفحہ ۱۵)

ضمیمہ اَز حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ

حامداً و مصلیا

بعد الحمد والصلوٰۃ اشرف علی تھانوی خادم آستانہ حضرت شیخ المشایخ سید السادات مولانا ومرشد الحافظ الحاج الشاہ محمد امداد اللہ صاحب ضوعفت برکاتہم اپنے پیر بھائیوں اور دیگر ناظرین ''فیصلہ ہفت مسئلہ'' کی خدمت میں عرض رسا ہے کہ رسالہ ''فیصلہ ہفت مسئلہ'' جو بباعث اس کے کہ بوجہ ضعف قویٰ جسمانیہ حضرت ممدوح کو خود قلم مبارک سے لکھنے میں تکلف ہوتا ہے، بحکمِ حضرتِ ممدوح، بعبارت اس خادم کے، بغرض محاکمۂ بعض مسائل تحریر ہوکر تقریباً عرصہ چار سال کا ہوا کہ شائع ہوا ہے، چونکہ بعض صاحبوں کو اس کے مقصودِ اصلی کے سمجھنے میں غلطی ہوئی اور حضرت ممدوح کو علی الاطلاق ان اعمال وغیرہا کا مجوز قرار دیا جو بالکل خلافِ واقع ہے، اس لیے محض خیر خواہی کی نظر سے حضرت صاحب کی غرض اور تحقیق کا اظہار ضروری سمجھ کر اطلاعِ عام دیتا ہوں تاکہ مجھ کو حق پوشی کے گناہ سے اور دوسرے صاحبوں کو التباس واشتباہ سے نجات ہو۔

ظاہر ہے کہ یہ اُمور اور اعمال جس ہیئت وکیفیت سے مروّج وشائع ہیں اکثر عوام بالخصوص جہلاءِ ہندوستان اُس کے سبب انواع انواع کے مفاسد اعتقادی وعملی میں مبتلا ہوجاتے ہیں، جن کا تجربہ ومشاہدہ ہر عاقل، فہیم، منصف کرسکتا ہے۔

مثلاً: مولد میں بعض قیود کو مؤکد سمجھنا اور ترکِ قیود سے دل تنگ ہونا۔

ایصالِ ثواب کے طرق میں علاوہ تأکدِ قیود کے اگر اولیاء کی روح کو ہو تو اُن کو حاجت روا سمجھنا اور ترک التزام میں اُن سے ضرر رسانی کا خوف کرنا اور اگر عام اقارب کی روح کو ہو تو اکثر قصدِ نام آوری ہونا اور طعن وتشنیع سے ڈرنا۔

اور سماع میں زیادہ مجمع اہل لہو وباطل کا ہونا اور امارد ونساء سے اختلاط۔

اور اعراس میں اول تو فساق فجار کا مجتمع ہونا اور یہ بھی نہ ہو تو اداءِ رسم کی ضرورت کو قرض دام کرنا۔ پڑھنے والوں کا اکثر طعام وشیرینی کے لیے یا وجاہت داعی کی وجہ سے پڑھنا۔

نداءِ غیر اللہ میں بعض کم فہموں کا منادیٰ کو خبیر وقدیر جاننا، کام پورا ہوجانے پر ان کو فاعل ومتصرف سمجھنا۔

جماعتِ ثانیہ سے اکثر جماعتِ اولیٰ میں سستی کرنا، حقہ وزٹل میں جماعتِ اولیٰ کو فوت کردینا اور اس پر متأسف نہ ہونا۔

اخیر کے مسئلوں میں باری تعالیٰ کے عجز کا اعتقاد کر لینا۔

اور اسی طرح کے بہت سے مفاسد ہیں جن کی تفصیل استقراء اور تتبع سے معلوم ہو سکتی ہے۔

سو حضرتِ ممدوح ہرگز ہرگز ان مفاسد کو یا ان کے مقدمات واسباب کو جائز نہیں فرماتے۔

حضرتِ ممدوح پر ایسا گمان کر کے علی الاطلاق ان امور کے جواز پر تمسک کرنا یا حضرتِ ممدوح سے سوءِ عقیدت کر لینا حضرتِ ممدوح کی کمال اتباعِ شریعت اور آپ کی تقریرِ دلپذیر کی غرض سے ناواقفی ہے۔

خلاصہ ارشاد حضرتِ ممدوح کا یہ ہے:

''جس شد ومد کے ساتھ یہ امور لوگوں میں شائع ہیں وہ بدعت ہیں۔''

کیونکہ اس رسالہ میں مصرح ہے:

''غیر دین کو دین میں داخل کرنا بدعت ہے۔''

سو جو لوگ ان قیود کو جو فی نفسہٖ مباح ہیں مؤکد کرتے ہیں، وہی غیرِ دین کو دین میں داخل کرنے والے ہیں، اس مرتبہ میں مانعین حق پر ہیں۔

اور بلا التزام قیود ورسم ولزوم مفاسد احیاناً کر لینا اور احیاناً نہ کرنا یہ مباح ہے، اس کو حرام کہنا مانعین کا تشدد ہے، اس مرتبہ میں جواز حق ہے۔

بایں معنی دونوں کو آپ نے حق پر فرمایا، چنانچہ بعض اکابرِ مخصوصین کے پاس جو حضرت ممدوح کا والا نامہ مہری آیا تھا۔ اس میں یہ لفظ موجود ہیں:

''نفسِ ذکر مندوب اور قیود بدعت ہیں۔''

اس طرح دیگر باقی مسائل میں تفصیل ہے جو اصولِ شرعیہ میں غور کرنے سے مفہوم ہو سکتی ہے۔

اس توضیح کے بعد کسی کو اشتباہ والتباس کا محل باقی نہیں رہ سکتا، اگر رسالہ ہذا کی کوئی عبارت اس تقریر مذکور کے خلاف پائی جاوے وہ اس خادم کی عبارت کا قصور سمجھا جاوے اور حضرت صاحب دامت فیوضہم و برکاتہم کو بالکل مبرا ومنزہ اعتقاد کیا جاوے۔ وما علینا الا البلاغ

ربیع الاوّل ۱۳۱۶ھ

ضمیمہ کے بعد حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ کی ایک اور تحریر:

یہ دونوں ضمیمے (گنگوہی وتھانوی) تو قواعدِ شرعیہ پر مبنی ہیں، اب ان کی ایک تایید ایک رؤیائے صالحہ سے جس کا لقب حدیث میں مبشر آیا ہے، نقل کی جاتی ہے، صاحبِ رؤیا جناب مولانا حافظ محمد احمد صاحب

مہتمم دارالعلوم دیوبند رحمۃ اللہ علیہ ابن حضرت مولانا محمد قاسم صاحب قدس سرہٗ ہیں اور صاحبِ روایت ان کے خلف الصدق مولوی حافظ قاری محمد طیب صاحب مہتمم حال مدرسہ موصوفہ ہیں،

وهي هذه بعين عبارة الراوي وهي رؤيا عجيبة مشتملة على حقائق غريبة.

نحمدہٗ ونصلی:

احقر نے اپنے حضرت والد صاحب قبلہ رحمۃ اللہ علیہ سے ذیل کا واقعہ سنا ہے، فرماتے تھے:

''جس زمانہ میں ''فیصلہ ہفت مسئلہ'' چھپا اور اس کی نسبت حضرت مرشدِ عالم حاجی امداد اللہ قدس سرہٗ کی طرف تھی، اس لیے ہم لوگوں کو سخت ضیق پیش آئی، موافقت کرنہیں سکتے تھے، اور مخالفت میں حضرت کی نسبت سامنے آتی تھی، حیرانی تھی، اسی دوران میں نے (حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے) خواب دیکھا:

''ایک بڑا دیوان خانہ ہے، اور اس میں حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ تشریف رکھتے ہیں، میں بھی حاضر ہوں اور ''ہفت مسئلہ'' کا تذکرہ ہے، حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرما رہے ہیں:

''بھائی علماء اس میں تشدد کیوں کر رہے ہیں؟ گنجائش تو ہے۔''

میں عرض کر رہا ہوں:

''حضرت گنجائش نہیں ہے، ورنہ مسائل کی حدود ٹوٹ جائیں گی۔''

ارشاد فرمایا:

''یہ تو تشدد معلوم ہوتا ہے۔''

میں نے پھر بہت ہی ادب سے عرض کیا:

''حضرت جو کچھ بھی ارشاد فرماتے ہیں درست ہے مگر حضرات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ تو اس کے خلاف ہی کہتے ہیں۔''

حضرت والد صاحب فرماتے ہیں:

''خواب میں میں ردّ وقدح بھی کر رہا ہوں لیکن حضرت کی عظمت میں ایک رتی برابر فرق نہیں دیکھتا تھا، اسی ردّ وقدح میں آخر حضرت نے ارشاد فرمایا:

''اچھا بات مختصر کرو، اگر خود صاحبِ شریعت فیصلہ فرمادیں پھر؟''

میں نے عرض کیا:

''حضرت! اس کے بعد کس کی مجال ہے کہ خلاف چل سکے۔''

فرمایا: ''اچھا ان شاء اللہ اسی جگہ خود حضرت صاحبِ شریعت ہی ہمارے تمہارے درمیان میں فیصلہ فرما دیں گے۔''

والد صاحب نے فرمایا:

''اس بات سے مجھے بیغایت مسرت ہو رہی ہے کہ آج الحمد للہ! حضرت صاحبِ شریعت ﷺ کی زیارت نصیب ہوگی۔''

اور اسی کے ساتھ حاجی صاحب کی عظمت اور زیادہ قلب میں بڑھ گئی کہ حق تعالیٰ نے ہمارے بزرگوں کو یہ درجہ عطا فرمایا ہے کہ وہ اپنے معاملات میں براہِ راست حضور ﷺ کی طرف رجوع بھی کر سکتے ہیں، اور حضور ﷺ کو اپنے یہاں بلا بھی سکتے ہیں۔

تھوڑی دیر میں حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا:

''لو تیار ہو، بیٹھو، حضور تشریف لا رہے ہیں۔''

اتنے میں میں نے دیکھا کہ دیوان خانہ کے سامنے سے ایک عظیم الشان مجمع نمایاں ہوا، قریب آنے پر میں نے دیکھا کہ آگے آگے حضرت ﷺ ہیں اور پیچھے پیچھے تمام صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مجمع ہے، حضور کی شان ہے کہ حلیہ مبارک ہو بہو حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، نینو کا کرتا باریک بلا کسی بنیائن وغیرہ زیب تن ہے جس میں سے بدنِ مبارک چمک رہا ہے، گویا شعائیں سی پھوٹ رہی ہیں، سرِ مبارک پر ٹوپی پنج کلیا ہے جو سر پر کانوں تک منڈھی ہوئی ہے اور چہرۂ انور نہایت مشرق اور اس قدر چمک رہا ہے جیسے چمکتا ہوا کندن سونا ہوتا ہے، حضور جب دیوان خانہ میں داخل ہوئے تو حضرت حاجی صاحب سر وقد ایک کونے میں ادب سے جا کھڑے ہوئے اور میں ایک دوسرے مقابل کے کونے میں ادب و ہیبت سے ہاتھ باندھ کر کھڑا ہو گیا۔ حضور کنارہ کاٹ کر میری طرف تشریف لائے اور بالکل میرے قریب پہنچ کر میرے کندھے پر دستِ مبارک رکھا اور زور سے فرمایا:

''حاجی صاحب! یہ لڑکا جو کچھ کہہ رہا ہے درست کہہ رہا ہے۔''

اس پر میری تو خوشی کی کوئی انتہا نہ رہی، اور ساتھ ہی حضرت حاجی صاحب کی عظمت اور بھی زیادہ بڑھ گئی کہ ہمارے بزرگوں کو اللہ تعالیٰ نے کیا رتبہ عطا فرمایا ہے کہ حضور ﷺ کس بے تکلفی سے تشریف لائے اور کس بے تکلفی اور عنایت سے انہیں مخاطب فرماتے ہیں۔

اور حضرت حاجی صاحب کی حالت یہ ارشادِ مبارک سن کر یہ ہوئی:

''بجاو درست، بجاو درست کہتے کہتے جھکتے ہیں اور اپنے قدموں کے قریب تر سر لے جا کر پھر سیدھے کھڑے ہوتے ہیں، اور پھر بجاو درست، بجاو درست کہتے کہتے اسی طرح جھکتے ہیں اور پھر سیدھے کھڑے ہوتے ہیں۔''

سات مرتبہ اسی طرح حضرت حاجی صاحب نے کیا اور مجلس پر سکوت کا عالم ہے، سارا مجمع کھڑا ہے کہ حضور ﷺ ہی خود کھڑے ہوئے ہیں۔ جب یہ سب کچھ ہو چکا تو والد صاحب فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کی یہ شفقت وعنایت دیکھ کر جرأت کی اور عرض کیا:

''حضور حدیثوں میں جو حلیہ مبارک ہم نے پڑھا ہے، اس وقت کا حلیہ مبارک تو اس کے خلاف ہے، یہ تو حضرت گنگوہی کا حلیہ ہے۔''

ارشاد فرمایا:

''اصل حلیہ ہمارا وہی ہے جو تم نے حدیثوں میں پڑھا ہے، لیکن اس وقت ہم نے مولانا گنگوہی کا حلیہ اس لیے اختیار کیا کہ تمہیں ان سے محبت ومناسبت ہے۔''

اس جواب پر مجھے حضرت گنگوہی سے اور زیادہ محبت وعقیدت بڑھ گئی اور اپنے اکابر کے درجاتِ قرب واضح ہوئے، چند منٹ پھر سکوت رہا اور حضرت حاجی صاحب غایتِ ادب وتعظیم سے سر جھکائے ہوئے کھڑے ہوئے تھے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''حاجی صاحب اب ہمیں اجازت ہے؟''

حاجی صاحب نے ادب سے عرض کیا:

''جو مرضیٔ مبارک ہو۔''

بس حضور ﷺ مع سارے مجمع کے اُسی راہ سے تشریف لے گئے جس راستے سے تشریف لائے تھے اور میری آنکھ کھل گئی۔''

یہ خواب میں نے (والد صاحب نے) حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں لکھ کر بھیجا، معلوم ہوا کہ حضرت پر اس خواب سے ایک کیفیت بیخودی کی طاری ہوئی اور کچھ اس قسم کے الفاظ فرمائے:

''کاش یہ خواب لکھ کر قبر میں میرے ساتھ کر دیا جائے تو میرے لیے دستاویز ہو جائے۔''

احقر محمد طیب غفرلہٗ

(اشرف السوانح: ۳/ ۳۴۷، ۳۵۰)

اب مذکورہ ضمائم کی روشنی میں بالترتیب جوابات تحریر کیے جاتے ہیں۔

(۱) یہ رسالہ حضرت حاجی صاحب قدس سرہٗ کی تصنیف نہیں بلکہ آپ کے حکم سے حکیم الامۃ حضرت تھانوی قدس سرہٗ نے تحریر فرمایا ہے، ضمیمہ نمبر ۲ میں اس کی تصریح گزر چکی ہے، علاوہ ازیں رسالہ کے سرورق پر یہ عبارت تحریر ہے:

''از افادات منبع الفیوض والبرکات، امام العارفین فی زمانہ، مقدام المحققین فی اوانہ، سیدنا ومولانا الحافظ الحاج الشاہ محمد امداد اللہ مہاجر مکی تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ۔''

اس سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ یہ آپ کی تصنیف نہیں، عرفِ مروّج میں لفظ ''افادات'' تصنیف کے لیے نہیں بولا جاتا، بلکہ اس سے یہ مقصد ہوتا ہے کہ کسی خادم نے اپنے بزرگ کے مضامین کو قلمبند کیا ہے۔

(۲) حضرت حاجی صاحب قدس سرہٗ نے ان مسائل میں لوگوں کے باہم نزاع کی شدت کو دیکھ کر حضرت تھانوی قدس سرہٗ کے قلم سے یہ رسالہ لکھوایا جس میں فریقین کو اعتدال پسندی کے ساتھ باہم صلح وآشتی سے رہنے کی تلقین فرمائی ہے، چنانچہ ابتدائی سطور میں فرماتے ہیں:

''یہ امر مسلمات سے ہے کہ باہمی اتفاق باعث برکات دنیوی ودینی اور نااتفاقی موجبِ مضرتِ دنیوی اور دینی ہے اور آج کل بعض مسائل فرعیہ میں ایسا اختلاف واقع ہوا ہے جس سے طرح طرح کے شر اور فتنے پیدا ہو رہے ہیں اور خواص کا وقت اور عوام کا دین ضائع ہو رہا ہے...... یہ حالت دیکھ کر نہایت صدمہ ہوتا ہے، اس لیے فقیر کے دل میں یہ آیا کہ مسائل مذکورہ کے متعلق مختصر سا مضمون قلمبند کر کے شائع کر دیا جائے، اُمید قوی ہے کہ یہ نزاع وجدال رفع ہو جائے۔''

اس سے ثابت ہوا کہ اس رسالہ کی تحریر کا اصل مقصد فریقین کو نزاع وجدال سے بچانا ہے، اس لیے طرزِ تحریر پر درد اور نرم سے نرم اختیار کیا گیا، ورنہ جہاں تک اصل مسائل کا تعلق ہے ان میں اکابر دیوبند کے مسلک پر اس رسالہ کی کسی تحریر سے کوئی حرف نہیں آتا اور نہ ہی کہیں سے اہلِ بدعت کی کوئی تائید ہوتی ہے۔

آخری دو مسائل یعنی امکانِ نظیر وخلف الوعید میں کوئی فیصلہ نہیں فرمایا، نہ ہی کسی ایک جانب کی تائید فرمائی، بلکہ ان مسائل میں پڑنے اور بحث ومباحثہ سے ممانعت فرمائی ہے۔

مسجد میں جماعتِ ثانیہ کے جواز کی روایت بھی امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ سے ہے، اس لیے جانبین کو اس میں شدت اور آپس میں نزاع واختلاف سے منع فرمایا ہے۔

نداءِ غیر اللہ سے متعلق تحریر کا خلاصہ یہ ہے کہ غیر کو حاضر وعالم الغیب سمجھ کر پکارنا شرک ہے، اور یہ عقیدہ

نہ ہوتو اس کے جواز کی تین صورتیں ہیں:

(۱) مخاطب کوسنانا مقصود نہ ہو بلکہ محض شوقِ وصال اور حسرتِ فراق وتذکرہ کے طور پر ہو۔

(۲) تصفیۂ باطن سے مخاطب کا مشاہدہ کررہا ہو، اس کوسنانا مقصود ہو۔

(۳) کسی ذریعہ سے مخاطب تک نداء پہنچنے کا اعتقاد ہواور وہ ذریعہ شرعی دلیل سے ثابت ہو، جیسے ملائکہ کا درود شریف پہنچانا۔

چوتھی صورت یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر کسی ذریعہ سے پہنچنے کا اعتقاد ہومگر وہ ذریعہ دلیل شرعی سے ثابت نہ ہوتو وہ نداء ممنوع ہے اور یہ اعتقاد افتراء علی اللہ اور دعویٰ علم غیب ہے، بلکہ مشابہ شرک کے ہے، مگر اس کو بے دھڑک شرک وکفر نہ کہنا چاہیے۔

بریلوی عقیدہ کے لوگوں کی نداء غیر اللہ مذکورہ بالا چاروں اقسام میں سے کسی میں بھی داخل نہیں، بلکہ یہ غیر اللہ کو حاضر ناظر اور عالم الغیب سمجھ کر پکارتے ہیں، یہ بریلویوں کا بنیادی عقیدہ ہے، کوئی شخص بریلوی کہلا ہی نہیں سکتا جب تک حضرات انبیاءِ کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام بالخصوص حضورِ اکرم ﷺ کو عالم ما کان وما یکون اور حاضر وناظر نہ سمجھے، اس لیے حضرت حاجی صاحب قدس اللہ سرہٗ کے فیصلہ کے مطابق یہ لوگ بلا شبہہ مشرک ہیں۔

بقیہ تین مسائل یعنی مولود، فاتحہ، عرس کے بارہ میں یہ فیصلہ فرمایا ہے:

''یہ اُمور فی نفسہا مباح ہیں مگر ان کو یا ان کی قیود کو سنت وضروری سمجھنا بدعت وتعدی حدود اللہ تعالیٰ وگناہ ہے۔''

ظاہر ہے کہ اہلِ بدعت ان امور کا فرائض سے بھی زیادہ التزام کرتے ہیں اور ان کی قیودِ مروّجہ کو بھی لازم سمجھتے ہیں، اس لیے حضرت حاجی صاحب قدس سرہٗ کا یہ فیصلہ بھی ان کے خلاف ہے۔ حاجی صاحب قدس سرہٗ کو اہلِ بدعت کے اس قدر غلو والتزام کا علم نہ تھا، اس لیے بدون التزامِ قیود جائز فرمایا، چنانچہ خواب میں حضورِ اکرم ﷺ کے فیصلہ کے بعد جب آپ کو عوام کے التزام وغلو کا علم ہوا تو اس اجازت سے رجوع فرمالیا، درحقیقت اوّلاً اجازت اور حضورِ اکرم ﷺ کے فیصلہ کے بعد رجوع کو صورۃً ''اجازت کے بعد رجوع'' کہا گیا ہے، ورنہ تقریر بالا سے ثابت کیا جاچکا کہ آپ نے مروّجہ قیود والتزام کے ساتھ ان اُمور کی ابتداء ہی سے اجازت نہیں فرمائی بلکہ ان کو بدعت وتعدی حدود اللہ وگناہ قرار دیا ہے۔

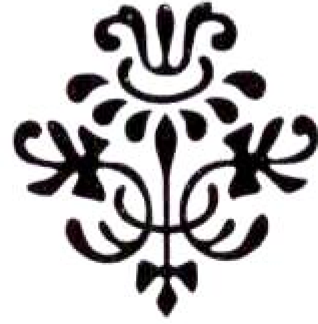
حضرت حاجی صاحب قدس سرہٗ کی مراد ومقصد سمجھنے کے لیے ہم نے حضرت گنگوہی وحضرت تھانوی قدس سرہما کے ضمائم محض تائید وتاکید کی غرض سے نقل کیے ہیں، ورنہ ان ضمائم سے قطع نظر بھی ہر ادنیٰ فہم

رکھنے والا شخص بھی رسالہ کی عبارت میں غور کرنے کے بعد قطعاً یہی فیصلہ کرے گا کہ یہ رسالہ پورے کا پورا بریلوی عقائد کی تردید اور دیوبندی عقائد کی تائید میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

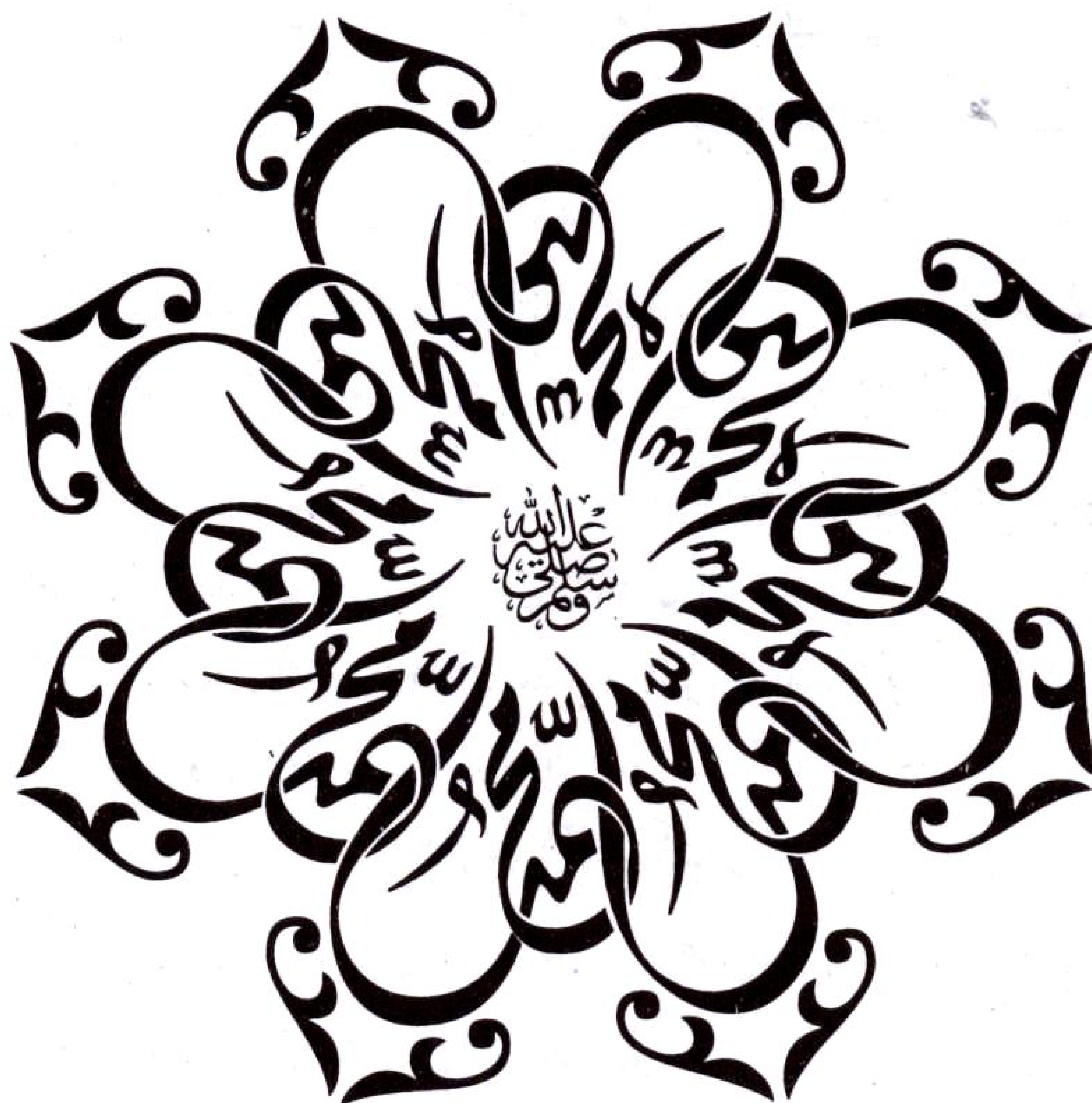
رشید احمد

دارالافتاء والارشاد، ناظم آباد، کراچی

۱۳/ ربیع الآخر ۱۴۰۴ھ







باب رد البدعات

قبر پر ہری شاخ رکھنا

سؤال: آپ نے احسن الفتاویٰ ۱ / ۳۷۴ قبر پر ہری شاخ رکھنے کے بارے میں لکھا ہے:

''یہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ کی برکت تھی، اگر یہ قاعدہ عام ہوتا تو حضراتِ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ضرور اس کا اہتمام فرماتے، کیونکہ یہ حضرات حریص علی الخیر تھے۔''

اس پر اشکال یہ ہے کہ حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تو اسی حدیث پر عمل کرتے ہوئے وصیت فرمائی تھی کہ میری قبر پر دو شاخیں نصب کر دی جائیں، اگر یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ کی برکت تھی اور یہ قاعدہ عام نہیں تھا اور اس پر عمل کرنا جائز نہیں تھا تو انہوں نے ایسا کیوں کیا؟ اور دوسرے تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اس پر خاموش کیوں رہے؟ چنانچہ صحیح بخاری میں ہے:

"أوصی بریدة رضی اللہ تعالیٰ عنہ أن یجعل في قبره جریدان." (بخاری: ۱/۱۸۱)

تشفی بخش جواب دے کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

عدم جواز کی وجہ اسے سنت و دین سمجھنا اور واجب کی طرح التزام و اہتمام کرنا ہے، حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وصیت میں مندرجہ ذیل احتمالات ہیں:

(۱) اکثر نسخوں میں ''فی قبره'' کے الفاظ ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول ﴿کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ﴾ کی بناء پر برکۃ نخلہ سے تفاؤل کے لیے ایسا کیا تھا، جیسا کہ فتح الباری میں تصریح ہے کہ یہ شاخیں کھجور کی تھیں، یعنی انہوں نے یہ عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں نہیں کیا تھا، ورنہ قبر کے اوپر گاڑنے کی وصیت فرماتے۔

(۲) مستملی کی روایت میں ''علی قبره'' کے الفاظ ہیں، اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے اس واقعۂ خاصہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل خاص کو عموم پر محمول فرمایا، اس لیے آپ کی اقتداء میں یہ وصیت

فرمائی۔مگران کے سوا کسی اور صحابی نے اس پر عمل نہیں کیا،اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت سمجھتے تھے۔

قال الحافظ العيني رحمه الله تعالىٰ: وهذا التعليق وصله ابن سعد من طريق مورق العجلي قال: أو صى بريدة أن يوضع في قبره جريدان، وقوله "في قبره" رواية الأكثر وفي رواية المستملى "على قبره" والحكمة في ذلك على رواية الأكثرين التفاؤل ببركة النخلة لقوله تعالىٰ: ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ وعلى رواية المستملى الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في وضعه الجريدتين على القبر وسنذكر الحكمة فيه عن قريب إن شاء الله تعالىٰ.

وقال أيضاً تحت اثر ابن عمر رضي الله تعالىٰ عنهما: "ورأى ابن عمر رضي الله تعالىٰ عنهما فسطاطا على قبر عبد الرحمن فقال: انزعه يا غلام فإنه يظله عمله": وجه إدخال أثر ابن عمر رضي الله تعالىٰ عنهما في هذه الترجمة من حيث أنه كان يري أن وضع النبي صلى الله عليه وسلم الجريدتين على القبرين خاص بهما وأن بريدة رضي الله تعالىٰ عنه حمله على العموم فلذلك عقب أثر بريدة بأثر عبد الله بن عمر رضي الله تعالىٰ عنهم. (عمدة القاري: ١٨٢/٨) والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

غره جمادى الأولىٰ سنة ١٤٠٦ هـ

بوقتِ تعزیت دعاء میں ہاتھ اُٹھانا بدعت ہے

سوال: جناب نے احسن الفتاویٰ ۴/ ۲۴۵ پر تعزیت کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعاء کرنے کو بدعت لکھا ہے، جبکہ حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم نے راہِ سنت میں ہاتھ اٹھانے کو جائز کہا ہے، راہِ سنت کی عبارت بلفظہ یہ ہے:

فائدہ: میت کے لیے ہاتھ اٹھا کر دعاء کرنا بھی جائز ہے، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "رفع يديه ثم قال: اللّٰهم اغفر لعبيد أبي عامر."

(بخاری: ٢/ ٦١٩ و مسلم ٢/ ٣٠٣)

حضرت عبید ابو عامر کے لیے ان کی وفات کی خبر سن کر ہاتھ اٹھا کر دعاء مانگی تھی۔

حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب (المتوفی ۱۲۶۲ھ) فرماتے ہیں کہ تعزیت کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعاء کرنا ظاہراً جائز ہے۔ (مسائل اربعین: ص ٣٤) (راہِ سنت: ص ۲۷۸)

حضرت نظر ثانی فرما کر فیصلہ تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

راہِ سنت میں جو حدیث نقل کی گئی ہے، اس میں تعزیت کا ذکر نہیں۔

مسائل اربعین کی تحریر کے جوابات:

(۱) یہ حجت نہیں۔

(۲) اس کی عبارت بتا رہی ہے کہ خود ان کو اس کی صحت کا یقین نہیں۔

(۳) اس سے جواز بلا التزام ثابت ہوتا ہے، طریق مروّج میں التزام ہے اس لیے بدعت ہے۔

(۴) اس میں صرف تعزیت کرنے والے کا رفع یدین مذکور ہے اور طریق مروّج میں سب حاضرین رفع یدین کر کے اجتماعی دعاء مانگتے ہیں، جس کا کوئی ثبوت نہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۲/ محرم ۱۴۰۸ھ

صفر کے آخری چہار شنبہ (بدھ) کو کھانے پکانا

سؤال: صفر کے آخری بدھ کے بارے میں مشہور ہے کہ اس دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مرض سے افاقہ ہوا تھا، یہ بات "جلیس الناصحین" اور "انیس الواعظین" میں لکھی ہے۔ اس خوشی میں لوگ بڑے اہتمام سے اور ثواب سمجھ کر عمدہ کھانے پکاتے ہیں، اس کی کیا حیثیت ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

محققین نے تصریح فرمائی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جمعرات کے دن مرض سے افاقہ ہوا تھا، چنانچہ آپ نے غسل فرمایا تھا اور ظہر کی نماز کے بعد خطبہ ارشاد فرمایا تھا، بدھ کے روز افاقہ کا ثبوت نہیں، لہٰذا یہ شہرت بے اصل ہے، جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے وہ غیر معتبر ہیں، ان میں کثرت سے موضوع ومن گھڑت روایات ہیں، ان کتابوں کی تو خرید وفروخت بھی جائز نہیں، چہ جائیکہ ان سے استدلال کیا جائے۔

قال شیخ الإسلام الحافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ في الفتح: (قوله ثم

خرج إلى الناس فصلى بهم وخطبهم) إنه آخر مجلس جلسه، ولمسلم من حديث جندب أن ذلك كان قبل موته بخمس، فعلى هذا يكون يوم الخميس. (فتح الباري: ۸/۱۱٦)

اور اگر بالفرض تسلیم بھی کرلیں کہ صفر کے آخری بدھ کو مرض سے افاقہ ہوا تھا تو بھی اس دن کھانے پکانا اور اس کو ثواب سمجھنا کہاں سے ثابت ہے؟ کیا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا آپ کے بعد آپ کے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے ایسا کیا تھا؟ ہرگز نہیں، جب انہوں نے نہیں کیا تو محبتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر اپنی ایجاد کردہ ان رسوم کی ایسی پابندی کہ دین کے واجب احکام کی بھی اتنی نہیں کی جاتی، یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے طریق کے خلاف ہے، اللہ تعالیٰ کے دین میں اپنی طرف سے اضافہ ہونے کی وجہ سے بدعت ہے، جس کا ترک واجب ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱٦/ ربیع الثانی ۱٤۰۸ھ

طعامِ میت سے متعلق بعض روایات کا جواب

سؤال: اکثر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے میت کے گھر دعوت کو مکروہ تحریر فرمایا ہے، فقراء غیر فقراء کا فرق نہیں کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کراہت کا حکم دونوں صورتوں کو شامل ہے، نیز علماءِ دیوبند میں سے حضرت مولانا حیدر علی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کی دعوت کو بھی ناجائز اور اہل جاہلیت وہنود کی رسم قرار دیا ہے اور حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی تصویب فرمائی ہے، (فتاویٰ رشیدیہ) مگر بعض صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم وتابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے قول وعمل سے فقراء وغیر فقراء سب کے لیے اور بعض عباراتِ فقہیہ سے فقراء کے لیے اتخاذِ طعام کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً:

(۱) علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت طاؤس رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول نقل کیا ہے:

إن الموتیٰ یفتنون في قبورهم سبعا فکانوا یستحبون أن یطعموا عنهم تلك الأیام. (الحاوي للفتاویٰ: ۲/۱۷۸)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی سند کی تحقیق کرکے اسے صحیح اور بحکم مرفوع قرار دیا ہے۔

(۲) علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وصیت ذکر کی ہے:

وکان قد أمر أهله أن یطبخوا لهم شاة من غنمه لیأکلوه بعد الموت.

(البداية والنهاية: ۷/۱۷۲)

③ عن عائشة رضي الله تعالى عنها زوج النبي ﷺ أنها كانت إذا مات الميت من أهلها فاجتمع لذلك النساء ثم تفرقن إلا أهلها وخاصتها أمرت ببرمة من تلبينة فطبخت. (صحيح البخاري: ۸۱٥/۲)

④ عن الأحنف بن قيس قال: كنت أسمع عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يقول: لا يدخل رجل من قريش من باب إلا دخل معه أناس، فلا أدري ما تأويل قوله حتى طعن عمر رضي الله تعالى عنه فأمر صهيبا أن يصلي بالناس ثلاثا، وأمر أن يجعل للناس طعاما تلك الثلاثة الأيام حتى يجتمع أهل الشورى على رجل، فلما رجعوا من الجنازة جاؤوا وقد وضعت الموائد، فامسك الناس للحزن الذي هم فيه، فجاء العباس بن عبد المطلب فقال: يايها الناس ! قد مات رسول الله ﷺ فأكلنا بعده وشربنا ومات أبوبكر رضي الله تعالى عنه فأكلنا بعده وشربنا، أيها الناس ! كلوا من هذا الطعام، فمديده ومد الناس أيديهم فأكلوا، فعرفت تأويل قوله۔ رواه الطبراني وفيه على بن زيد وحديثه حسن وبقية رجاله رجال الصحيح. (مجمع الزوائد: ٣٥٤/٥)

⑤ قال في الهندية: ولا يباح اتخاذ الضيافة ثلاثة أيام في أيام المصيبة، وإذا اتخذ لا بأس بالأكل منه. (عالمگيرية: ٣٤٤/٥)

⑥ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حاشیۃ الطحطاوی علی المراقی صفحہ ۳۳۸ پر فتاویٰ بزازیہ سے یہ عبارت نقل کی ہے:

وإن اتخذ طعاما للفقراء كان حسنا اهـ

اور فتاویٰ قاضیخان سے یہ عبارت پیش کی ہے:

وان اتخذ ولى الميت طعاما للفقراء كان حسنا.

ان روایات وآثار اور عبارات کو پیش نظر رکھ کر مسئلہ کی تحقیق تحریر فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اہل میت کی طرف سے دعوت کے عدم جواز میں کوئی اختلاف نہیں، حدیث وفقہ کی نصوص کے علاوہ

اس پر مزید مفاسدِ کثیرہ عظیمہ کی تفصیل احسن الفتاویٰ جلد اول میں ہے۔

رفع الاشتباہات:

(١) قول طاؤس رحمہ اللہ تعالیٰ:

اس سے اپنے گھر پر بلا کر کھلانا ثابت نہیں ہوتا، فقراء کے گھر پر بھیج دینا بھی اس میں داخل ہے بلکہ عدم جواز پر نصوصِ حدیث وفقہ کے علاوہ فقراء اور خود مصدق کے لیے بھی زیادہ نافع ہونے کی وجہ سے یہی صورت متعین ہے۔

وجوہ انفعیت:

- فقیر کو بروقت کھانے کی حاجت یا فرصت نہیں تو دوسرے وقت کے لیے رکھ سکتا ہے۔
- کسی دوسرے کو بھی کھلا سکتا ہے۔
- فقیر کو آمد ورفت کی مشقت نہیں ہوتی۔
- آمد ورفت کے وقت کی بچت۔
- فقیر کے گھر پر کھانا پہنچانے میں اس کا اکرام ہے۔
- اس حقیقت کا اظہار ہے کہ مصدق کو اجر کی ضرورت مسکین کی حاجتِ طعام سے زیادہ ہے۔

(٢) وصیت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ:

حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مقام ربذہ میں رہتے تھے، جہاں آس پاس کوئی آبادی نہ تھی، جب ان کے انتقال کا وقت قریب آیا تو ان کی اہلیہ پریشان ہوئیں کہ کفن دفن کون کرے گا؟ تو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیش گوئی کے مطابق راستے پر جا کر دیکھنے کو کہا اور فرمایا کہ تجھے مسلمانوں کی ایک جماعت نظر آئے گی، چنانچہ کئی بار دیکھنے کے بعد کچھ لوگ نظر آئے۔ اہلیہ نے انہیں حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں بتایا کہ ان کا انتقال ہونے کو ہے، آپ لوگ ان کے کفن دفن کا انتظام کریں۔

یہ حضرات جن میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے جب حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت میں پہنچے تو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ پیش گوئی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

أبشروا فإني سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يقول لنفر أنا فيهم: ليموتن رجل منكم بفلاة من الأرض يشهده عصابة من المؤمنين.

(الاستيعاب بهامش الاصابة: ١/٢١٥)

اس سے ثابت ہوا کہ یہ حضرات حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی زندگی کے آخری لمحات میں ان کے

پاس پہنچے تھے اور وہ ان حضرات سے رسول اللہ ﷺ کی پیش گوئی کا مصداق بننے کی وجہ سے اور ان کے ذریعہ کفن دفن کی سہولت میسر آجانے کی وجہ سے بہت خوش تھے۔

ویسے بھی یہ حضرات مہمان تھے، اس لیے ان کی مہمان نوازی کے لیے اہلیہ سے بکری ذبح کر کے پکانے کو کہا، تاکہ یہ حضرات کفن دفن سے فارغ ہو کر کھالیں، کیونکہ آثار سے معلوم تھا کہ موت کا وقت قریب ہے، اس سے پہلے کھانا تیار کرنے اور کھانے کا وقت نہیں اور وہاں آبادی نہ ہونے کی وجہ سے کوئی پڑوسی وغیرہ بھی نہ تھے جو کھانے کا انتظام کرتے۔

دوسری وجہ یہ بھی بیان کی جاسکتی ہے کہ اغلب یہ ہے کہ یہ حضرات اغنیاء نہ تھے، فقراء تھے، سفر میں ہونا اس کا قرینہ ہے، غنی بھی سفر میں عموماً فقیر ہی ہوتا ہے، اسی لیے ابن السبیل کو مصارفِ صدقات میں شمار کیا گیا ہے۔ سو یہ تصدق علی الفقراء کی وصیت ہوئی، نہ کہ دعوتِ مروّجہ۔

(٣) روایتِ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا:

اس روایت کے آخری الفاظ یہ ہیں:

"ثم صنع ثريد فصبت التلبينة عليها، قالت: كلن منها فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: التلبينة مجمة لفؤاد المريض تذهب ببعض الحزن."

اس سے اور سوال میں ذکر کردہ الفاظ "ثم تفرقن إلا أهلها و خاصتها" سے صراحۃً ثابت ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تلبینہ صرف اہل میت کے لیے ان کا غم ہلکا کرنے کی غرض سے تیار کرواتی تھیں، اس سے دعوتِ مروّجہ کا ثبوت نہیں، بلکہ نفی ہوتی ہے۔

(٤) وصیتِ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ:

اس سے بھی اہل میت کی طرف سے عمومی دعوت پر استدلال صحیح نہیں، اس کی حقیقت یہ ہے کہ امر خلافت کے حل کے لیے اہل شوریٰ کا اجتماع ہوتا تھا اور بیت المال یا کسی اور ذریعہ سے کھانے کا بندوبست کیا جاتا تھا، خلافت کے معاملہ کے جلد حل ہونے کے مصالح پوشیدہ نہیں، شدتِ غم کی وجہ سے لوگ کھانا نہیں کھا رہے تھے تو حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کا انتقال ہوا (جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت سے کہیں زیادہ غمناک واقعہ تھا) تو بھی ہم نے کھانا ترک نہیں کیا، مطلب یہ کہ غم کی وجہ سے کھانا ترک نہیں کرنا چاہیے، یہ مطلب نہیں کہ رسول اللہ ﷺ یا حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے وصال کے بعد عمومی دعوت ہوئی تھی۔

(٥) جزئیہ ہندیہ:

اس سے اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ اکل الحرام نہیں، ورنہ عدم جواز اتخاذ طعام یعنی ضیافت کے ناجائز ہونے کی تو اس میں بھی تصریح ہے۔

رہی یہ بات کہ ایسی ناجائز دعوتوں میں شرکت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو دوسرے مقام پر تقریباً تمام فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے تفصیل سے لکھا ہے کہ مقتدیٰ کے لیے کسی بھی صورت میں شرکت جائز نہیں اور عوام کو اگر جانے سے پہلے معلوم ہو جائے کہ ناجائز دعوت ہے تو ان کے لیے بھی جانا جائز نہیں، اگر پہلے سے دعوت کی نوعیت معلوم نہ ہو، جانے کے بعد علم ہو تو اس شرط سے کھانے کی گنجائش ہے کہ اس مجلس میں تصویر، گانا باجا وغیرہ اور کوئی منکر نہ ہو رہا ہو، مگر بہتر ان کے لیے بھی یہی ہے کہ کھانا چھوڑ کر چلے جائیں، یہاں لا بأس بالأكل منه کا تعلق اسی آخری صورت سے ہے، لہٰذا اس سے دعوتِ مروّجہ کے جواز پر استدلال بالکل غلط ہے۔

(٦) جزئیہ بزازیہ وخانیہ:

اس سے دعوت ثابت نہیں ہوتی، کما قدمت. واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٢١/ محرم ١٤١٩ھ

قضاءِ عمری کا ایک منگھڑت طریقہ

سوال: رمضان کے آخری جمعہ کے دن قضاءِ عمری کے نام سے ایک نماز پڑھی جاتی ہے، جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس سے عمر بھر کی قضاء نمازیں معاف ہو جاتی ہیں، جو لوگ پڑھتے ہیں وہ ایک حدیث پیش کرتے ہیں، دریافت طلب امر یہ ہے کہ ایسی کوئی روایت کتبِ حدیث میں ملتی ہے؟ نیز قضاءِ عمری پڑھنا کیسا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

قضاءِ عمری کے اس طریقے کے بارے جو حدیث پیش کی جاتی ہے وہ موضوع و باطل ہے، خیر القرون سے بھی اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ اس پر اجماع ہے کہ کوئی عبادت سالوں کی فوت شدہ نمازوں کے قائم مقام نہیں ہو سکتی، لہٰذا قضاءِ عمری کا یہ طریقہ بدعت سیئہ اور واجب الترک ہے۔

قال المحدث الفقيه الملا علي القاري رحمہ اللہ تعالیٰ: حديث: من قضى صلاة من الفرائض في آخر جمعة من شهر رمضان كان ذلك جابرا

لكل صلاة فائتة في عمره إلى سبعين سنة، باطل قطعا، لأنه مناقض للإجماع على أن شيئا من العبادات لا يقوم مقام فائتة سنوات، ثم لا عبرة بنقل صاحب النهاية ولا ببقية شراح الهداية فإنهم ليسوا من المحدثين ولا أسندوا الحديث إلى أحد من المخرجين.

(الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى: صـ٣٤٢)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

١٠/ ذي القعدة ١٤١٩ھ

درودِ تاج، دعاءِ نور، عہدنامہ وغیرہ پڑھنے کا حکم

سؤال: آج کل لوگ اپنی بعض حاجات اور مشکلات میں یا ویسے ہی حصولِ برکت کے لیے بعض ادعیہ مثلاً دعاء گنج العرش، دعاءِ حاجات، دعاءِ جمیلہ، دعاءِ نور، دعاءِ امن، عہد نامہ، دعاءِ مستجاب اور بعض درود پڑھتے ہیں، مثلاً درودِ اکبر، درودِ مستغاث، درودِ لکھی، درودِ تاج، درودِ مقدس، درودِ ماہی، درودِ ناریہ، درودِ ہزارہ کے مستقل کتابچے شائع ہو چکے ہیں، لوگ ان ادعیہ کو ادعیہ ماثورہ کے مقابلہ میں اور درود کو درودِ منقول کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت دیتے ہیں، شریعتِ مقدسہ میں ان کے پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

ہم نے سوال میں مذکورہ تمام ادعیہ اور درود کے کتابچے منگوا کر دیکھے ہیں، ان کے شروع میں جو فضائل لکھے گئے ہیں وہ سارے منگھڑت ہیں، کسی حدیث سے ان مصنوعہ اشیاء کی کوئی فضیلت منقول نہیں۔

ان کے اسماء ہی بتا رہے ہیں کہ جہال کے بنائے ہوئے ہیں تو رسول اللہ ﷺ سے ان کی کوئی فضیلت کیسے منقول ہو سکتی ہے؟

ان میں سے بعض میں تو صراحۃً الفاظِ شرکیہ استعمال کیے گئے ہیں، مثلاً درودِ مستغاث میں ہے:

المستغاث يا رسول الله، المستعان يا رسول الله، اغثنا يا رسول الله.

کاشف الغمہ اور درودِ تاج میں ہے:

دافع البلاء والوباء والقحط والمرض والألم.

اور بعض میں جاہلانہ اور مہمل الفاظ ہیں، مثلاً درودِ مقدس میں ہے:

بحرمة كوشش محمد ونماز محمد وياري محمد ويگانگی محمد.

اوردعاءِنورمیں ہے:

اللّٰهم يا نور النور تنورت بالنور والنور في نور نورك يا نور.

اسی طرح کے الفاظ تقریباً تمام درودوں میں ہیں اوراد عیہ کا بھی یہی حال ہے، ایسی چیزیں ایجاد کرنے والے دراصل اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں ایک متوازی حکومت قائم کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے کلام میں اتنا اثر نہیں جتنا ان کے کلام میں ہے۔

لہٰذا ایسی چیزوں کا لکھنا، چھاپنا، خریدنا، بیچنا اور پڑھنا سب ناجائز، حرام اور بدعت ہے، دین کی عمارت گرانے کے مترادف ہے، حکومت پر لازم ہے کہ ایسے لوگوں کو عبرت ناک سزا دے تاکہ آیندہ کوئی بھی ایسی ناپاک جسارت نہ کر سکے۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ أعلم

۱۳/ رجب سنہ ۱٤۲۰ھ

بدعت کی تعریف

سوال: بدعت کسے کہتے ہیں؟ جامع تعریف لکھ کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

بدعت اس عقیدہ یا عمل کو کہتے ہیں جس کی اصل کتاب وسنت اور قرونِ مشہود لہا بالخیر میں نہ ہو اور اسے دین اور ثواب کا کام سمجھ کر اختیار کیا جائے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالیٰ في باب الإمامة: ومبتدع أي صاحب بدعة وهي اعتقاد خلاف المعروف من الرسول لا بمعاندة بل بنوع شبهة.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالیٰ: (قوله وهي اعتقاد الخ) عزا هذا التعريف في هامش الخزائن إلى الحافظ ابن حجر في شرح النخبة، ولا يخفى أن الاعتقاد يشمل ما كان معه عمل أولا، فإن من تدين بعمل لا بد أن يعتقده كمسح الشيعة على الرجلين وإنكارهم المسح على الخفين ونحو ذلك، وحينئذ فيساوي تعريف الشمنی لها بأنها ما أحدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله ﷺ من علم أو عمل أو حال بنوع

شبهة و استحسان و جعل دينا قويما و صراطا مستقيما اهـ فافهم (قوله لا بمعاندة) أما لو كان معاندا للأدلة القطعية التي لا شبهة له فيها أصلا كإنكار الحشر أو حدوث العالم ونحو ذلك فهو كافر قطعا (قوله بل بنوع شبهة) أي وإن كانت فاسدة كقول منكر الرؤية بأنه تعالى لا يري لجلاله وعظمته. (ردالمحتار: ١/٣٧٦) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

١٦/ رجب ١٤٢٠ھ

بدعت کی اقسام

سؤال: بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہر بدعت گمراہی نہیں، بعض بدعاتِ حسنہ بھی ہوتی ہیں، جبکہ حدیث میں ہر بدعت کو گمراہی کہا گیا ہے:

"کل محدثة بدعة و کل بدعة ضلالة."

اپنی تحقیق انیق سے نوازیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

لغت میں ہر نئے کام کو بدعت کہا جاتا ہے، خواہ شریعت میں اس کا کوئی ماخذ ہو یا نہ ہو، اس لغوی معنی سے بدعت کی دو قسمیں ہیں، سیئہ و حسنہ، لیکن بدعت کے شرعی معنی کے مطابق ہر بدعت سیئہ ہی ہے۔

بدعت کے شرعی معنی:

ایسا عمل جس کا داعیہ ومحرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تابعین وتبع تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے زمانے میں موجود ہو مگر ان حضرات نے وہ عمل نہ کیا ہو۔

بالفاظِ دیگر جو قرونِ ثلاثہ مشہود لہا بالخیر کے بعد پیدا ہوئی ہو اور اس پر قولاً، فعلاً، صراحۃً و اشارۃً کسی طرح بھی شارع کی طرف سے اجازت موجود نہ ہو۔

وقال الحافظ ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ: والمراد بالبدعة ما أحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه، وأما ما كان له أصل من الشرع يدل عليه فليس ببدعة شرعاً وإن كان بدعة لغة. (جامع العلوم والحكم: ٢/٤٦٥)

وقال أيضاً: وأماما وقع في كلام السلف من استحسان بعض البدع

فـإنـما ذلك في البدع اللغوية لا الشرعية فمن ذلك قول عمر رضي الله تعالى عنه لـمـا جـمـع الـنـاس فـي قيام رمضان على إمام واحد في المسجد وخرج وراهـم يـصـلـون كذلك فقال: نعمت البدعة هذه. وروي عنه أنه قال: إن كانت هذه بدعة فنعمت البدعة، وروي أن أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه قال له: إن هذا لم يكن فقال عمر رضي الله تعالى عنه: قد علمت ولكنه حسن ومراده أن هـذا الـفـعل لم يكن على هذا الوجه قبل هذا الوقت، ولكن له أصل في الشريعة يرجع اليها. (جامع العلوم والحكم: ٢/٤٦٧)

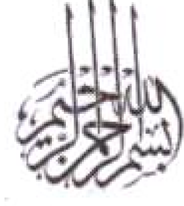
وقـال أيـضـاً: وقـد روي الـحافظ أبو نعيم بإسناد عن إبراهيم بن الجنيد حـدثـنـا حـرملة بن يحيى قال: سمعت الشافعي يقول: البدعة بدعتان، بدعة محمودة وبدعة مذمومة، فما وافق السنة فهو محمود وما خالـف السنة فهو مـذموم، واحتج بقول عمر رضي الله تعالى عنه نـعمت البدعة هي، ومراد الشافعي رحمه الله تعالى ما ذكرناه من قبل أن أصل البدعة المذمومة ما ليس له أصل في الشـريـعة تـرجـع إليه، وهي البدعة في إطلاق الشرع، وأما البدعة المحمودة فـمـا وافـق السنة يعنى ما كان لها أصل من السنة ترجع إليه، وإنما هي بدعة لغة لا شرعا لموافقتها السنة. (جامع العلوم والحكم: ٢/٤٦٨)

والله سبحانه وتعالى أعلم

١٨/ رجب سنة ١٤٢٠ هـ



الحمد لله رب العالمين



مَنْ أَحدَثَ فِي أَمرِنَا هٰذَا مَا لَيسَ مِنهُ فَهُوَ رَدٌّ (متفق علیہ)



تحقیق

شبِ معراج





شبِ معراج کو یقینی طور پر ۲۷ رجب قرار دینا جہالت ہے
اِس رات میں عبادت کو زیادہ ثواب سمجھنا بدعت ہے



تحقیقِ شبِ معراج

سوال: مشہور ہے کہ ۲۷ رجب کی شب کو رسول اللہ ﷺ معراج پر تشریف لے گئے تھے، کیا دلائل سے اس کا ثبوت ملتا ہے؟ اگر ملتا ہے تو اس شب میں کسی خاص عبادت کا احادیث میں کوئی ذکر ہے؟ اس میں عبادت کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ مفصل تحریر فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

شبِ معراج کے بارے میں چند غلط نظریات بہت عام ہو چکے ہیں، جن کی تفصیل درجِ ذیل ہے:

(۱) ۲۷ رجب کو یقینی طور پر شبِ معراج قرار دینا۔

(۲) شبِ معراج کو عبادت کی رات سمجھنا۔

(۳) عبادت کے لیے مخصوص اقسام کی تعیین۔

نظریۂ اُولیٰ کی تردید:

۲۷ رجب کو یقینی طور پر شبِ معراج قرار دینا سراسر غلط ہے، اس میں کئی اقسام کے بہت اختلافات ہیں، صرف تاریخ ہی میں نہیں بلکہ مبدأ میں، سال میں، مہینے میں، تاریخ میں، دن میں، ہر ایک میں کئی کئی اقوال ہیں۔

مبدأ:

اس میں پانچ اقوال ہیں:

(۱) بیتہ ﷺ

(۲) بیت ام ہانی رضی اللہ تعالیٰ عنہا

(۳) حطیم

(۴) قریبِ حجرِ اسود

(۵) بین المقام وزمزم

سال اور اس کے اجزاء:

اس میں تقریباً چھتیس اقوال ہیں:

(۱) قبل البعثۃ

(۲) بعد البعثۃ ایک سال چھ ماہ = رمضان

③	۵ھ نبوی		
④	بعد البعثۃ پانچ سال	=	ربیع الاوّل
⑤	٦ھ نبوی		
⑥	بعد البعثۃ دس سال	=	ربیع الاوّل
⑦	بعد البعثۃ دس سال تین ماہ	=	جمادی الآخرۃ
⑧	۱۲ھ نبوی		
⑨	قبل الہجرۃ چھ ماہ	=	رمضان
⑩	قبل الہجرۃ آٹھ ماہ	=	رجب
⑪	قبل الہجرۃ ایک سال	=	ربیع الاوّل
⑫	قبل الہجرۃ ایک سال دو ماہ	=	محرم
⑬	قبل الہجرۃ ایک سال تین ماہ	=	ذی الحجہ
⑭	قبل الہجرۃ ایک سال چار ماہ	=	ذی قعدہ
⑮	قبل الہجرۃ ایک سال پانچ ماہ	=	شوال
⑯	قبل الہجرۃ ایک سال چھ ماہ	=	رمضان
⑰	قبل الہجرۃ تین سال	=	ربیع الاوّل
⑱	قبل الہجرۃ پانچ سال	=	ربیع الاوّل

بعثت میں دو قول ہیں: ربیع الاوّل اور رمضان، ہجرت میں بھی دو قول ہیں، بعثت سے دس سال بعد اور تیرہ سال بعد۔ اسی طرح عدد مذکورہ تقریباً دوگنا ہو جائے گا، نمبر ٦ میں نمبر ۱۷ اور نمبر ۸ میں نمبر ۱۲ تا نمبر ۱٦ داخل ہیں، معہٰذا انہیں مستقل اسی بناء پر شمار کیا گیا ہے۔

ماہ:

اس میں آٹھ اقوال ہیں:

محرم، ربیع الاوّل، ربیع الآخر، رجب، رمضان، شوال، ذی قعدہ، ذی الحجہ۔

ان میں سے بعض مہینوں کے اقوال کی کتبِ سیرت میں تصریح ہے اور بعض سالوں کی مذکورہ فہرست سے التزاماً ثابت ہوتے ہیں۔

تاریخ:

اس میں نو سے زیادہ اقوال ہیں:

۱۲ ربیع الاوّل، ۱۷ ربیع الاوّل، ۲۷ ربیع الاوّل، ۱۷ ربیع الآخر، ۲۷ ربیع الآخر، ۲۷ رجب، ۱۷ رمضان، ۲۷ رمضان، ۲۷ شوال۔

یہ نو اقوال پانچ مہینوں کی تواریخ میں ہیں، بقیہ تین ماہ محرم، ذی قعدہ، ذی الحجہ کی تواریخ منقول نہیں، اس طرح تواریخ میں مجموعہ اقوال نو سے زیادہ ہو جاتے ہیں۔

دن:

اس میں تین اقوال ہیں:

جمعہ، ہفتہ، پیر۔

ان اقوالِ کثیرہ میں سے کسی کے لیے کوئی وجہ ترجیح نہیں۔

۲۷ رجب سے متعلق حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وقد اختار الحافظ عبد الغنى بن سرور المقدسي فى سيرته أن الإسراء كان ليلة السابع والعشرين من رجب، وقد أورد حديثا لا يصح سنده ذكرناه فى فضائل شهر رجب. (بداية: ۳/۱۰۹)

غرضیکہ کوئی قول بھی کسی دلیل پر مبنی نہیں، سب محض خیالات ہی خیالات ہیں۔ چونکہ اس رات یا دن سے متعلق کوئی حکم شرعی اور کسی قسم کی کوئی عبادت نہیں، اس لیے نہ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اَز خود اس کی طرف کوئی اشارہ فرمایا اور نہ ہی حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے کسی نے دریافت کرنے کی ضرورت سمجھی، اس کی تعیین کو لغو قرار دے کر اس سے مکمل طور پر سکوت اختیار کیا گیا۔

اس بحث کے آخر میں ابوامامۃ بن النقاش، علامہ قسطلانی اور علامہ زرقانی رحمہم اللہ تعالیٰ کا فیصلہ بھی پڑھ لیجئے، مواہب لدنیہ مع شرح زرقانی میں تحریر ہے:

(وأما ليلة الإسراء فلم يأت في أرجحية العمل فيها حديث صحيح) أراد به ما يشمل الحسن بدليل قوله (ولا ضعيف ولذلك لم يعينها النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه ولا عينها أحد من الصحابة بإسناد صحيح ولا صح إلى الآن ولا يصح (إلى أن تقوم الساعة فيها شيء) لأنه إذا لم يصح من أول الزمان لزم أن

لا یـصـح فـی بقیته لعدم إمکان تجدد واحد عادة یطلع علی ذلك بعد الزمن الطویل، وهذا لا یشکل علیه ما قیل إنه کان لیلة سبع عشرة أو سبع وعشرین خـلـت من شهر ربیع الأول، أو بسبع وعشرین من رمضان أو من ربیع الآخر أو من رجب، واختیر، وعلیه العمل لِأنّ ابن النقاش لم ینف الخلاف فیها من أصـلـه وإنـمـا نفي تعیین لیلة بخصوصها للإسراء وإنها أصح (ومن قال فیها شیئاً فـإنـما قال من کیسه) أي من عند نفسه دون استناد لنص یعتمد علیه (لـمـرجـع ظهـر له استأنس به) لما جزم به (ولهٰذا) أي عدم إتیان شیء فیها (تصادمت الأقوال فیها وتباینت ولم یثبت الأمر فیها علی شيء ولو تعلق بها نـفـع لـلأمة ولو ذرة) أي شیئا قلیلا جدا (لبینه لهم نبیهم ﷺ) لأنّه حریص علیٰ نفعهم (انتهٰی) کلام أبی أمامة. (زرقانی علی المواهب: ۹/۶)

کتنے وثوق واعتماد کے ساتھ پوری دنیا کو تحدی اور چیلنج کر رہے ہیں کہ اس بارے میں تا قیامت کوئی ضعیف سے ضعیف روایت بھی پیش نہیں کرسکتا۔

۲۷/رجب کی شہرت شیعیت کا اثر ہے، مذہبِ شیعہ میں ابتداءِ وحی واسراء کی تاریخ ۲۷ رجب ہے، جیسا کہ ان کی مشہور کتاب ''تحفة العوام'' میں تحریر ہے۔

شیعہ قوم نے تلبیس اور عیاری و مکاری میں خصوصی مہارت کے ساتھ اپنے بہت سے عقائد و نظریات مسلمانوں کے دل و دماغ میں انتہائی چابکدستی سے اس طرح اُتار دیئے ہیں کہ کسی کو اس کا احساس تک نہیں ہوتا، ان کی فریب کاریوں کی فہرست بہت طویل ہے جن میں سے بعض کا بیان میرے رسالہ ''منکراتِ محرم'' میں ہے۔

نظریۂ ثانیہ کی تردید:

عبادت کے لیے اس رات کی تخصیص کا کوئی ثبوت نہیں، لہٰذا اس کو خاص طور پر عبادت کی رات سمجھنا بدعت ہے۔

اگر دوسری مبارک راتوں کی طرح اس رات میں بھی عبادت کی کوئی فضیلت ہوتی تو حضورِ اکرم ﷺ اسے بیان فرماتے اور امت کو اس کی ترغیب دیتے۔

اوپر مواہب لدنیہ اور شرح زرقانی سے ابوامامۃ بن النقاش، علامہ قسطلانی اور علامہ زرقانی رحمہم اللہ تعالیٰ کا فیصلہ اور چیلنج نقل کیا جا چکا ہے کہ رہتی دنیا تک ایسی کوئی ضعیف سے ضعیف روایت بھی نہیں مل سکتی۔

وقال العلامة الآلوسی رحمہ اللہ تعالیٰ بعد نقل الأقوال المختلفة والآراء

المضطربة في تعيين ليلة الإسراء: وهي على ما نقل السفيری عن الجمهور أفضل الليالی حتّی ليلة القدر (إلى قوله) نعم لم يشرع التعبد فيها و التعبد في ليلة القدر مشروع إلى يوم القيامة. (روح المعانی: ۱۵/۷)

قال الإمام الغزالی رحمہ اللہ تعالیٰ: وليلة سبع وعشرين منه وهی ليلة المعراج وفيها صلوٰة مأثورة فقد قال ﷺ للعامل فی هذه الليلة حسنات مأئة سنة فمن صلی فی هذه الليلة اثنتی عشرة ركعة يقرأ في ركعة فاتحة الكتاب وسورة من القرآن ويتشهد فی كل ركعتين ويسلم فی اٰخرهن ثم يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر مائة مرة، ثم يستغفر الله مائة مرة ويصلی على النبي ﷺ مائة مرة ويدعو لنفسه بما شاء من أمر دنياه واٰخرته ويصبح صائما، فإن الله يستجيب دعائه كله إلا أن يدعو في معصية.

قال العلامة العراقی رحمہ اللہ تعالیٰ: ”حديث الصلوٰة المأثورة في ليلة السابع والعشرين من رجب.“ ذكر أبو موسٰی المدينی في كتاب ”فضائل الليالی والأيام“ أن أبا محمد الحباری رواه من طريق الحاكم أبي عبد الله من رواية محمد بن الفضل عن أبان عن أنس رضی اللہ تعالیٰ عنہ مرفوعاً، ومحمد بن الفضل وأبان ضعيفان جدًا والحديث منكر. (إحياء العلوم: ۱/۳٦۱)

نظریۂ ثالثہ کی تردید:

جب یہ ثابت ہو گیا کہ شبِ معراج میں کوئی عبادت مشروع نہیں اور اس کو عبادت کی رات سمجھنا بدعت ہے تو اس میں عبادت کا کوئی خاص طریقہ متعین کرنا اور اسے مسنون سمجھنا بطریق اولیٰ بدعتِ شنیعہ اور بہت سخت گناہ ہے۔

لمحۂ فکریہ

ایک نہایت اہم سوال اور بہت زبردست اشکال:

☆ شبِ معراج کی تعیین میں تقریباً چھتیس اقوال ہیں۔

☆ اس قدر اہم اور ایسی مبارک رات کے بارے میں اتنا شدید اختلاف کیوں؟

☆۔ حضورِ اکرم ﷺ نے اس مبارک رات کی تفاصیل تو بیان فرمائیں مگر اس کی تعیین سے مکمل سکوت کیوں اختیار فرمایا؟

☆۔ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس شب کو تلاش کرنے کی کوئی کوشش کیوں نہیں فرمائی؟ اس قدر بے اعتنائی کہ کسی ایک صحابی نے بھی اس بارے میں حضورِ اکرم ﷺ سے نہیں پوچھا۔

☆۔ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم حضورِ اکرم ﷺ سے شدتِ محبت کی وجہ سے آپ کے وہ حالات بلکہ خدو خال تک بھی بہت غور سے دیکھتے تھے جن سے کوئی حکم شرع متعلق نہیں، غلبۂ شوق سے ایک دوسرے سے پوچھتے، بتاتے اور باہم مذاکرہ کرکے لطف اندوز ہوتے، اس عشق ومحبت کے باوجود انہوں نے شبِ معراج سے اس قدر بے اعتنائی کیوں برتی؟

جواب: اس کا جواب پوری دنیا سوچنے بیٹھے اور قیامت تک سوچتی رہے تو بھی اس کے سوا کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ حضورِ اکرم ﷺ نے اس رات میں نہ تو کسی خاص عبادت کا حکم فرمایا ہے اور نہ ہی اس میں عام عبادات کی کوئی فضیلت اور دوسری راتوں کی بنسبت اجر وثواب میں کوئی زیادتی بیان فرمائی ہے، اس لیے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس کی تعیین کی طرف توجہ کو بے سود اور لغو وعبث قرار دیا۔

اس جواب کے بعد بھی یہ اشکال بدستور باقی ہے کہ اگرچہ اس سے کوئی حکمِ شرع وابستہ نہیں تاہم بمقتضائے محبت ہی اس طرف توجہ کی جاتی، جب حضورِ اکرم ﷺ کے خدوخال اور نقش ونگار کو بھی محض بمقتضائے محبت ضبط کرنے کا اہتمام کیا گیا تو آخر اس شب سے اس قدر بے اعتنائی کی کیا وجہ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس شب میں خرافات وبدعات کی بھرمار کا شدید خطرہ تھا، حضورِ اکرم ﷺ اور حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے سدِ باب کی غرض سے اس کو مبہم رکھنا ہی ضروری سمجھا۔

دین اسلام کی اور بالخصوص اس مبارک رات کی خرافات وبدعات سے حفاظت کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضورِ اکرم ﷺ پر نازل فرمودہ اور حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے قلوب میں القاء کردہ اس تدبیر کو بعد کے ''عاشقانِ رسول'' نے قبول کرنے سے صاف انکار کردیا، صراطِ مستقیم سے کھلا انحراف کرکے ۲۷ رجب کی تعیین بھی خود ہی گھر بیٹھے کرلی، پھر اس کو عبادت کی رات قرار دینے اور اس میں طرح طرح کی عبادات خود ایجاد کرنے کی بدعات بھی۔ واللہ هو العاصم من الحوادث فی الدین.

۸/ شعبان ۱۴۱۰ھ



تحقیق شبِ معراج ——— ۷

الحمد لله



مَنْ اَحْدَثَ فِیْ اَمْرِنَا هٰذَا مَا لَیْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ (متفق علیہ)

جو ہمارے اس دین میں کوئی نئی بدعت نکالے گا جو اسمیں نہیں وہ مردود ہے

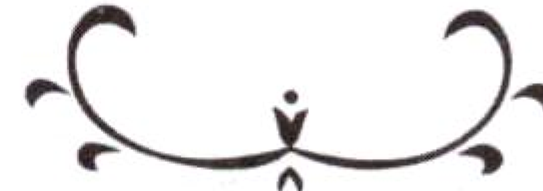




تحقیق

شبِ براءت







نصف شعبان کے فضائل واحکام میں معتدل کلام



شبِ براءت اور مسلمان

اس زمانہ کے مسلمانوں کا ذوق

- ترکِ منکرات و معاصی ظاہرہ و باطنہ کی بجائے صرف فضائل کی طرف توجہ اور دنیا و آخرت کی فلاح و بہبود کے لئے اسی کو کافی سمجھنا، بلکہ اسی سے ولایت کے تمام درجات حاصل کرلینا۔
- فضائل ماثورہ کو چھوڑ کر خود ساختہ فضائل اور روایاتِ موضوعہ کا اتباع

صراط مستقیم

اللہ تعالیٰ اور رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے واضح ارشادات کے مطابق دنیا و آخرت دونوں میں کامیابی و کامرانی کا واحد راستہ یہ ہے کہ اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی سے بچنے اور دوسروں کو بچانے کی کوشش کی جائے۔ ذکر اللہ بکثرت جاری رکھنے کا اہتمام کیا جائے اور عبادات نافلہ زیادہ سے زیادہ کی جائیں مگر طریق مسنون کے مطابق ؎

بزہد و ورع کوش و صدق و صفا
ولیکن میفزائے بر مصطفیٰ!

دنیا وآخرت میں راحت وسکون کا نسخہ

قرآن و حدیث اور عقل سلیم کا فیصلہ ہے کہ دنیا و آخرت کی ہر مصیبت و پریشانی سے حفاظت اور راحت وسکون کا واحد ذریعہ صرف یہ ہے:

''اللہ تعالیٰ کی سب نافرمانیوں سے توبہ کر کے پوری
زندگی اسلام کے مطابق بنائی جائے۔''

جن روایات میں اوقاتِ مبارکہ میں عبادت یا بعض خاص اوراد پر مصائب دنیویہ واخرویہ سے نجات کی بشارات ہیں ان کا مطلب یہ ہے

(۱) اس نیت سے نفل نماز یا اوراد پڑھے کہ ان کی برکت سے سب گناہ چھوڑنے اور پوری زندگی شریعت کے مطابق بنانے کی ہمت پیدا ہو جائے۔

(۲) ہر قسم کے گناہوں سے خوب ندامت سے استغفار کرے۔

(۳) مکمل دیندار بننے کے لیے پوری کوشش بھی کرتا رہے۔

(۴) دعاء کا بھی دائمی معمول بنائے۔

ان شرائط کے ساتھ نفل نماز یا اوراد پڑھے گا تو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے گناہوں کا چھوڑنا اور پوری زندگی شریعت کے مطابق بنانا آسان ہو جائے گا تو ہر مصیبت سے نجات ملے گی۔

گناہوں سے بچنے بچانے کی فکر اور کوشش کے بغیر محض اوراد و وظائف سے سکون مل جانے کا خیال بالکل غلط اور اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے صریح فیصلوں کے خلاف ہے۔



تحقیقِ شب براءت

سُوال: شیخ عبدالعزیز بن باز کا ایک مضمون شائع ہوا ہے جس میں لکھا ہے کہ پندرھویں شعبان کی کوئی فضیلت کسی حدیث سے ثابت نہیں، اہلِ شام کی مخترعہ بدعت ہے، جبکہ یہاں کے علماء اس کے فضائل میں کئی احادیث بیان کرتے ہیں، اس کی حقیقت تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

میں نے ۱۳ محرم ۱۴۱۲ھ میں اس کا مفصل جواب بنام ''عظمتِ شعبان'' لکھا تھا جو میرے رسالہ ''سات مسائل'' میں شائع ہوا تو اس کے بعض مباحث پر بعض علماء نے اشکال ظاہر کیا، اس لیے اس پر نظر ثانی کی گئی جس کا حاصل یہ ہے:

① اس رات کا نام ''شبِ براءت'' کسی روایت سے ثابت نہیں۔

② اس میں نزولِ قرآن اور تقدیر کے فیصلے ہونے کے خیالات نصِ قرآن کے خلاف ہیں، اس بارے میں کوئی روایت بھی ایسی قوی نہیں کہ اس کا قرآن سے تعارض رفع کرنے کے لیے مختلف بے بنیاد تأویلات بعیدہ تلاش کرنے پر محنت کی جائے۔ (تفسیر ابن کثیر: ۴/۱۳۷)

③ اس میں اموات کو ایصالِ ثواب کی رسم بدعت ہے، بہشتی زیور اور اصلاح الرسوم میں اس کی سنیت تحریر ہے، مگر حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ نے امداد الفتاویٰ میں اس سے رجوع کا اعلان فرمایا ہے، حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ کی تحریر آگے آرہی ہے۔

④ قبرستان جا کر اموات کے لیے دعاءِ مغفرت میں اختلاف ہے جس کی تفصیل امداد الفتاویٰ میں ہے، شیوعِ بدعات ومنکرات اور غلبۂ فساد کے اس دَور میں بالاتفاق ممنوع ہے۔

طویل بحث کے بعد اکابرِ علماءِ دیوبند رحمہم اللہ تعالیٰ کے آخری فیصلہ کی تحریر آگے آرہی ہے۔

⑤ اس دن کا روزہ کسی معتبر روایت سے ثابت نہیں، فقہ کی کسی کتاب میں بھی اس کا کوئی ذکر نہیں، اس لیے اس کو سنت یا مستحب سمجھنا جائز نہیں۔

⑥ اس رات کی فضیلت میں اختلاف ہے، ایک جماعت کسی بھی قسم کی فضیلت کی منکر ہے جس کی تفصیل کتبِ ذیل میں ہے:

۱- احکام القرآن لابن العربی: ۴/۱۶۷۸

۲- الجامع لاحکام القرآن للقرطبی:۱۶/ ۱۲۷

۳- لطائف المعارف لابن رجب، صفحہ:۱۲۴

۴- الحوادث والبدع للطرطوشی، صفحہ: ۱۳۰

۵- تذکرۃ الموضوعات للفتنی، صفحہ:۴۵

٦- اقتضاء الصراط المستقیم لابن تیمیۃ، صفحہ:۳۰۲

ان کتب کی عبارات آگے آرہی ہیں۔

جمہور انفراداً عبادت مطلقہ کی فضیلت کے قائل ہیں۔

اس پر پوری اُمت کا اجماع ہے کہ اس رات میں کسی قسم کی عبادت کی تعیین، اس میں مختلف اقسام کی تقییدات واجتماعات وغیرہ سب خرافات وبدعات ہیں، اس بارے میں جتنی بھی روایات ہیں سب موضوعہ ہیں۔

(۷) بحث رواۃ بعض علماء کی تحریرات سے اعتماداً نقل کی گئی تھی، ان علماء پر اعتماد کے علاوہ حوالجات کے مراجعہ سے تصدیق بھی کر لی، مزید تفتیش وتنقیر کی ضرورت نہ سمجھی، بعد میں معلوم ہوا کہ یہ بحث نامکمل ہے، اس پر اعتماد نہ کیا جائے، بعض دوسری کتابوں میں بعض رواۃ کی تعدیل بھی منقول ہے جس کے مقابلہ میں روایات جرح مجروح ہیں۔

مذکورہ بالا نمبروں کی بالترتیب تفصیل:

۲۔ قال الحافظ ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ:

ومن قال إنها ليلة النصف من شعبان كما روي عن عكرمة فقد أبعد النجعة؛ فإن نص القرآن أنها في رمضان، والحديث الذي رواه عبد الله بن صالح عن الليث عن عقيل عن الزهري: أخبرني عثمان بن محمد بن المغيرة بن الأخنس قال: إنّ رسول الله ﷺ قال: تقطع الآجال من شعبان إلى شعبان، حتّى إن الرجل لينكح و يولد له وقد أخرج اسمه في الموتى، فهو حديث مرسل ومثله لا يعارض به النصوص. (تفسير ابن كثير: ٤/١٣٧)

''اور جس نے کہا کہ یہ نصف شعبان کی رات ہے جیسا کہ عکرمہ سے روایت کی جاتی ہے اس نے یقیناً بالکل بے محل بات کہی ہے، اس لیے کہ بلا شبہہ نصِ قرآن ہے کہ یہ شب یقیناً رمضان میں ہے اور وہ حدیث جس میں حضور اکرم ﷺ سے مروی ہے:

''ایک شعبان سے دوسرے شعبان تک کے فیصلے ہوتے ہیں، حتی کہ ایک شخص نکاح کرتا ہے اور اس کے ہاں بچہ بھی پیدا ہوجاتا ہے حالانکہ اس کا نام اموات میں لکھا ہوتا ہے۔''

یہ حدیث مرسل ہے، اس قسم کی روایات سے نصوصِ قرآن کا تعارض نہیں کیا جاسکتا۔''

(۳۔٤) فیصلہ اکابر علماءِ دیوبند:

الفاظِ حدیث اور تحقیقِ شراح سے اس قدر ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ آں حضرت ﷺ کا اس رات میں بقیع تشریف لے جانا اور دعاء فرمانا بعض خصوصیات کی وجہ سے تھا، جن میں سے اموات مسلمین کو بھی عمومِ رحمت و دعائے مغفرت میں شامل فرمانا تھا، اور اگر چہ یہ خروج اور دعاء عادتِ مستمرہ ہو تب بھی اس خاص رات کا خروج اور دعاء دلیل استحباب دعاءللاموات فی لیلۃ البراءۃ ہے، کیونکہ جیسا اس شب میں نزولِ رحمت خصوصیت کے ساتھ ہے جیسا کہ وارد ہوا:

''ینزل فیھا لغروب الشمس.'' الحدیث

اسی طرح آپ کا خروج بھی دیگر لیالی کے خروج سے ممتاز وخاص تھا، بہرحال اس قدر حدیث سے ضرور ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے بقیع میں تشریف لے جانے اور دعاء میں مشغول ہونے کی یہ وجہ فرمائی:

إن اللّٰہ تعالیٰ ینزل لیلة النصف من شعبان. الحدیث

پس اس رات میں خروج الی المقبرہ، دعاءللاموات بھی حدیث کا مدلول ہوا، لیکن یہ ضرور ہے کہ اس کا التزام اور اس پر اصرار ٹھیک نہیں، اور جو خرابیاں اس پر متفرع ہیں وہ ظاہر ہیں، پس ان عوارض کی وجہ سے منع کرنا ہی احوط ہے۔

اور صدقہ وخیرات کے لیے یہ رات چونکہ ایک وقت متبرک ومقبول ہے، اس لیے کچھ مضایقہ اس میں نہ تھا، مگر عوام کے زعم تعیین وتخصیص کی وجہ سے اس خصوصیت کو اُٹھایا جاوے گا۔

حاصل یہ کہ حکم صدقہ وخیرات کا مطلقاً ہے، جمیع اوقات اس کے محل ہیں، خصوصاً اوقات وازمنۂ متبرکہ مقبولہ میں زیادہ تر اُمید قبولیت ہے، لیکن دوسرے وجوہ سے اس خصوصیت کو منع کیا جاوے گا، دعاء اموات جو اس رات میں ثابت ہے اس پر قیاس کرکے خصوصیت صدقہ وخیرات ثابت کرنا ٹھیک نہیں معلوم ہوتا۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ اس حدیث کی شرح میں ارقام فرمایا ہے اس کا نقل کردینا مناسب ہے:

(فقال: إن اللّٰہ تعالیٰ ینزل) أي من الصفات الجلالیة إلی النعوت الجمالیة زیادة ظهور في هذا التجلی، إذ قد ورد في الحدیث: سبقت

رحمتی علی غضبی وفي رواية: غلبت (ليلة النصف من شعبان) وهي ليلة البراءة، ولعل وجه تخصيصها لأنها ليلة مباركة، ففيها يفرق كل أمر حكيم، ويدبر كل خطب عظيم، ممّا يقع فی السنة كلها من الإحياء والإماتة وغيرهما حتى يكتب الحجاج وغيرهم (إلى السماء الدنيا) أي قاصدا إلى السماء القريبة من أهل الدنيا المتلوثين بالمعصية المحتاجين إلى إنزال الرحمة عليهم وإذيال المغفرة، وظاهر الحديث أن هذا النزول المكنى به عن التجلی الأعظم ونزول الرحمة الكبرىٰ والمغفرة للعٰلمين، لا سيما أهل البقيع يعم هٰذه الليلة فتمتاز بذلك على سائر الليالی، إذ النزول الوارد فيها خاص بثلث الليل (فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم كلب) أي قبيلة بني كلب، وخصهم لأنهم أكثر غنما من سائر العرب، نقل الأبهری عن الأزهار أن المراد بغفران أكثر عدد الذنوب المغفورة لا عدد أصحابها، وهٰكذا رواه البيهقی، أما الحديث الآتی فيغفر لجميع خلقه فالمراد أصحابها، والحاصل أن هذا الوقت زمان التجليات الرحمانية والتنزلات الصمدية والتقربات السبحانية الشاملة للعام والخاص وإن كان الحظ الأوفى لأرباب الاختصاص، فالمناسب الاستيقاظ من نوم الغفلة والتعرض لنفحات الرحمة، وأنا رئيس المستغفرين وأنيس المسترحمين وشفيع المذنبين، بل ورحمة للعٰلمين خصوصاً أموات المسلمين من الأنصار والمهاجرين، فلا يليق لی إلا أن أكون ممتثلا بين يدي ربي أدعو بالمغفرة لأمتی وأطلب زيادة الرحمة لذاتی، فإنه ليس لأحد أن يستغنی عن نعمته أو يستنكف عن عبادته والتعرض لخزائن رحمته، وقد أراد اللّٰه لك الخير بالقيام وترك المنام ومتابعة سيد الأنام و حصول المغفرة ببركته علیہ الصلاۃ والسلام انتهی. (مرقاة شرح مشكوة) فقط ......

کتبہ عزیز الرحمٰن عفی عنہ

۱۴/ رمضان المبارک ۱۳۳۳ھ

احقر اشرف علی عرض رَسا ہے کہ اس کے ساتھ ایک پرچہ بھی تھا اس میں لکھا تھا:

''بندہ نے جو کچھ اس کے متعلق لکھا ہے بڑے مولانا (یعنی حضرت مولانا محمود حسن صاحب) سلمہٗ کو سنا لیا ہے۔''

اور خلاصہ اس فیصلۂ دیوبند کا یہ ہے:

''احقر کے دعویٰ کے دو جزو تھے:

ایک یہ کہ حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا دال ہے من وجہ تخصیص لیلۃ البراءۃ بالدعاء للأموات پر۔

دوسرا یہ کہ اس دعاء پر دوسرے طرقِ ایصالِ ثواب کو قیاس کیا جا سکتا ہے، اس فیصلہ میں جزوِ اوّل کو ثابت رکھا ہے مگر عوارض کے سبب خروج الی المقبرۃ کے منع کو احوط کہا ہے۔

اور بعض علماء متاخرین کی تصریح بھی اس کی مؤید ہے، جیسا کہ دیوبند کے ایک کارڈ مرقومہ ۱۳/ رمضان المبارک میں حضرت مجیبِ ممدوح نے یہ عبارت لکھی ہے:

''یہ خیال نہیں رہا کہ فقہاء نے بھی لیلۃ البراءۃ میں کہیں زیارتِ قبور کا استحباب لکھا ہے یا نہیں؟ تلاش کرنے کی فرصت نہ ہوئی اور جو کہیں دیکھا گیا تصریح نہ ملی، البتہ مولانا عبدالحلیم لکھنوی نے رسالہ نور الایمان میں ایک غیر معروف کتاب ''غرائب'' کے حوالہ سے اس شب میں استحباب زیارتِ قبور نقل فرمایا ہے اور اسی حدیث سے استدلال کیا ہے۔''

اور دوسرے جزو کی نفی کی ہے، پس میں اپنے دعوی کے جزو ثانی سے رجوع کرتا ہوں اور جزو اول کے ثبوت کے بعد بھی خروج الی المقبرۃ کے منع کو احوط سمجھتا ہوں اور حضرات علماء کے لیے دعاء کرتا ہوں جنہوں نے میری رہبری فرمائی۔

ناظرینِ ''اصلاح الرسوم'' بالخصوص اس پر مطلع ہوجاویں، اور اگر ''اصلاح الرسوم'' کہیں طبع کی جاوے اس پر میرا یہ رجوع بطورِ حاشیہ کے لکھ دیا جاوے، فقط'' (امداد الفتاویٰ: ۴/ ۲۶) ۱۳۳۳ھ

٦۔ (۱) قال الإمام ابن العربی رحمہ اللہ تعالیٰ:

وجمهور العلماء على أنها ليلة القدر، ومنهم من قال: إنها ليلة النصف من شعبان، وهو باطل لأن الله تعالىٰ قال في كتابه الصادق القاطع: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِىَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ فنص على أن ميقات نزوله رمضان ثم عبر عن زمانية

الـليل ههنا بقوله: ﴿فِیْ لَیْلَةٍ مُّبٰرَکَةٍ﴾ فـمن زعم أنه في غيره فقد أعظم الفرية على الله، وليس في ليلة النصف من شعبان حديث يعول عليه لا في فضلها ولا في نسخ الآجال فيها، فلا تلتفتوا إليها. (أحكام القرآن: ٤/١٦٧٨)

''جمہور علماء کا یہ فیصلہ ہے کہ یہ لیلۃ القدر ہے، اور بعض کا خیال ہے کہ نصف شعبان کی رات، یہ خیال بالکل باطل ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی سچی اور قطعی کتاب میں فرمایا ہے:

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ أُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْآنُ﴾

سو اللہ تعالیٰ نے تصریح فرما دی ہے کہ قرآن رمضان میں نازل ہوا ہے، پھر یہاں شبِ نزولِ قرآن کو ''لیلۃ مبارکۃ'' سے تعبیر فرمایا، سو جس نے غیر رمضان میں نزولِ قرآن کا خیال ظاہر کیا اس نے اللہ تعالیٰ پر بہت بڑا افتراء کیا، شبِ نصف شعبان کے بارے میں کوئی قابل اعتماد حدیث نہیں، نہ اس کی فضیلت کے بارے میں اور نہ اس میں تقدیر کے فیصلوں کے بارے میں، اس لیے اس رات کی طرف کوئی التفات نہ کرو۔''

(٢) قال الإمام القرطبي رحمه الله تعالى:

قـلت: وقد ذكر حديث عائشة رضي الله تعالى عنها مـطولا صاحب كتاب الـعـروس، واختـار أن الليلة التي يفرق فيها كل أمر حكيم ليلة النصف من شـعبـان، وأنهـا تسمى ليلة البراءة، وقد ذكرنا قوله والرد عليه في غير هذا الـمـوضـع، وأن الـصحيح إنما هي ليلة القدر على ما بيّناه، روي حماد بن سلمة قال: أخبرنا ربيعة بن كلثوم قال: سأل رجل الحسن وأنا عنده فقال: يا أبا سعيد، أرأيت ليلة القدر أفي كل رمضان هي؟ قال: إي والله الذي لا إلٰـه إلا هـو، إنها في كل رمضان، إنها الليلة التي يفرق فيها كل أمر حكيم، فيهـا يـقـضـى الله كل خلق وأجل ورزق وعمل إلى مثلها، وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: يـكتـب من أم الكتاب في ليلة القدر ما يكون في السنة من موت وحياة ورزق ومطر حتى الحج، يقال: يحج فلان ويحج فلان، وقال فـي هـذه الآية: إنك لتـرى الـرجـل يمشي في الأسواق وقد وقع اسمه في الـمـوتـى، وهذه الإبانة لأحكام السنة إنما هي للملئكة الموكلين بأسباب

الخلق، وقد ذكرنا هذا المعنى انفا، وقال القاضي أبو بكر بن العربي: وجمهور العلماء على أنها ليلة القدر، ومنهم من قال: إنها ليلة النصف من شعبان، وهو باطل لأن الله تعالىٰ قال في كتابه الصادق القاطع: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ الَّذِيٓ أُنۡزِلَ فِيۡهِ الۡقُرۡاٰنُ﴾ فنص على أن ميقات نزوله رمضان، ثم عين من زمانه الليل ههنا بقوله: ﴿فِيۡ لَيۡلَةٍ مُّبٰرَكَةٍ﴾ فمن زعم أنه في غيره فقد أعظم الفرية على الله، وليس في ليلة النصف من شعبان حديث يعول عليه لا في فضلها ولا في نسخ الآجال فيها، فلا تلتفتوا إليها.

(الجامع لأحكام القرآن: ١٦/١٢٧)

کتاب ''العروس'' کے مصنف نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے طویل حدیث نقل کی ہے اور کہا ہے کہ آیۃ کریمۃ: ﴿فِيۡهَا يُفۡرَقُ كُلُّ أَمۡرٍ حَكِيۡمٍ﴾ سے شب نصف شعبان مراد ہے، اس میں تقدیر کے فیصلے ہوتے ہیں اور اس کا نام ''لیلۃ البراءۃ'' ہے۔ ہم نے اس کے اس خیال پر دوسری جگہ رَد کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہ لیلۃ القدر ہے۔ حماد بن سلمہ نے کہا کہ ہمیں ربیعہ بن کلثوم نے بتایا کہ ایک شخص نے میرے سامنے حضرت حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ سے دریافت کیا:

''کیا لیلۃ القدر ہر رمضان میں ہوتی ہے۔''

انہوں نے فرمایا:

''ہاں! اس اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں! بلاشبہہ وہ ہر رمضان میں ہوتی ہے۔ یہی وہ رات ہے جس کے بارے میں قرآن کریم میں ﴿فِيۡهَا يُفۡرَقُ كُلُّ أَمۡرٍ حَكِيۡمٍ﴾ وارد ہے، اسی میں تقدیر کے فیصلے ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ اسی رات میں پیدائش، موت، رزق اور کام وغیرہ ہر چیز کا فیصلہ فرماتے ہیں۔''

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں:

''لیلۃ القدر میں لوحِ محفوظ سے سال بھر میں جو کچھ ہونے والا ہے لکھا جاتا ہے، موت، حیات، رزق، بارش حتی کہ یہ بھی کہ فلاں فلاں شخص حج کرے گا، تو کسی کو بازاروں میں چلتے پھرتے دیکھتا ہے، حالانکہ اس کا نام اموات میں لکھا جا چکا ہے، اور یہ سال بھر کے احکام کا اظہار ان ملائکہ کے لیے ہوتا ہے جن کے سپرد اسبابِ خلق ہیں۔''

اور قاضی ابوبکر ابن العربی نے کہا ہے:

''جمہور علماء کا یہ فیصلہ ہے کہ یہ لیلۃ القدر ہے اور بعض کا خیال ہے کہ نصف شعبان کی رات۔ یہ خیال بالکل باطل ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی سچی اور قطعی کتاب میں فرمایا ہے:

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیَ أُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْآنُ﴾

سو اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمادی ہے کہ قرآن رمضان میں نازل ہوا ہے، پھر یہاں شبِ نزول قرآن کو ''لیلۃ مبارکۃ'' سے تعبیر فرمایا، سو جس نے غیر رمضان میں نزولِ قرآن کا خیال ظاہر کیا اس نے اللہ تعالیٰ پر بہت بڑا افتراء کیا، شبِ نصف شعبان کے بارے میں کوئی قابل اعتماد حدیث نہیں، نہ اس کی فضیلت کے بارے میں اور نہ اس میں تقدیر کے فیصلوں کے بارے میں، اس لیے اس رات کی طرف کوئی التفات نہ کرو۔''

(۳) قال الحافظ ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ:

ولیلة النصف من شعبان كان التابعون من أهل الشام كخالد بن معدان و مكحول ولقمان بن عامر وغيرهم يعظمونها ويجتهدون فيها فى العبادة، و عنهم أخذ الناس فضلها وتعظيمها، وقد قيل إنه بلغهم في ذلك آثار إسرائيلية، فلما اشتهر ذلك عنهم في البلدان اختلف الناس في ذلك فمنهم من قبله منهم، ووافقهم علىٰ تعظيمها، منهم طائفة من عباد أهل البصرة وغيرهم وأنكر ذلك أكثر علماء الحجاز، منهم عطاء وابن ابى مليكة، ونقله عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن فقهاء أهل المدينة، وهو قول أصحاب مالك وغيرهم، وقالوا: ذلك كله بدعة، واختلف علماء أهل الشام في صفة إحيائها على قولين: أحدهما أنه يستحب إحياؤها جماعة في المساجد. كان خالد بن معدان ولقمان بن عامر وغيرهما يلبسون فيها أحسن ثيابهم ويتبخرون ويكتحلون ويقومون فى المسجد ليلتهم تلك، ووافقهم اسحٰق بن راهويه على ذلك، وقال في قيامها في المساجد جماعة ليس ذلك بدعة، نقله عنه حرب الكرمانى فى مسائله، والثانى أنه يكره الاجتماع فيها فى المساجد للصلوٰة والقصص والدعاء، ولا يكره أن

يصلي الرجل فيها لخاصة نفسه، وهذا قول الأوزاعي إمام أهل الشام وفقيههم وعالمهم، وهذا هو الأقرب إن شاء الله تعالیٰ، وقد روي عن عمر بن عبد العزيز رحمہ اللہ تعالیٰ أنه كتب إلى عامله إلى البصرة: عليك بأربع ليالي من السنة فإن الله يفرغ فيهم الرحمة إفراغا: أول ليلة من رجب وليلة النصف من شعبان وليلة الفطر وليلة الأضحى، وفي صحته عنه نظر، وقال الشافعي رضی اللہ تعالیٰ عنہ: بلغنا أن الدعاء يستجاب في خمس ليال ليلة الجمعة والعيدين وأول رجب ونصف شعبان ـ قال: واستحب كل ما حكيت في هذه الليالي، ولا يعرف للإمام أحمد رحمہ اللہ تعالیٰ كلام في ليلة نصف شعبان ويتخرج في استحباب قيامها عنه روايتان من الروايتين عنه في قيام ليلتي العيدين، فإنه في رواية لم يستحب قيامها جماعة؛ لأنه لم ينقل عن النبي ﷺ وأصحابه، واستحبها في رواية لفعل عبد الرحمن ابن يزيد بن الأسود لذلك وهو من التابعين فكذلك قيام ليلة النصف لم يثبت فيها شيء عن النبي ﷺ ولا عن أصحابه وثبت فيها عن طائفة من التابعين من أعيان فقهاء أهل الشام. (لطائف المعارف: صـ: ١٤٤)

’’شام کے بعض تابعین جیسے خالد بن معدان، مکحول، لقمان بن عامر وغیرہم شب نصف شعبان کی تعظیم کرتے تھے اور اس میں زیادہ عبادت کرنے کی کوشش کرتے تھے، انہی سے لوگوں نے اس رات کی فضیلت اور عظمت کو لے لیا اور وثوق سے کہا گیا ہے کہ ان کو اس بات میں اسرائیلی روایات پہنچی ہیں، جب ان کا یہ عمل مختلف شہروں میں مشہور ہو گیا تو علماء نے اس میں اختلاف کیا، بعض نے قبول کر لیا اور اس رات کی تعظیم میں ان سے موافقت کی، ان میں بصرہ کے عابدین وغیرہم کی ایک مختصر سی جماعت ہے اور اکثر علماءِ حجاز نے اس سے انکار کیا، ان میں عطاء اور ابن ابی ملیکہ رحمہما اللہ تعالیٰ بھی ہیں، عبد الرحمٰن بن زید بن اسلم نے فقہاءِ مدینہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے بھی اسی طرح نقل کیا ہے، امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے اصحاب اور دوسرے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ سب بدعت ہے،

پھر اس شب میں عبادت کے بارے میں اہل شام کے دو قول ہیں:

ایک یہ کہ مساجد میں با جماعت نوافل پڑھے جائیں، خالد بن معدان اور لقمان ابن عامر وغیرہما اس رات عمدہ لباس پہنتے تھے، خوشبو لگاتے، سرمہ لگاتے اور مسجد میں با جماعت نوافل پڑھتے، اسحٰق بن راہویہ نے بھی ان کی موافقت کی ہے، فرماتے ہیں کہ مسجد میں با جماعت نوافل پڑھنا بدعت نہیں۔

دوسرا قول یہ کہ مساجد میں نماز، وعظ اور دعاء کے لیے اجتماع مکروہ ہے، انفراداً نماز پڑھنا مکروہ نہیں، یہ قول اہلِ شام کے امام، فقیہ، عالم، امام اوزاعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے اور یہی سنت سے قریب تر ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ انہوں نے بصرہ میں اپنے عامل کی طرف لکھا:

''چار راتوں میں عبادت سنت ہے، ان راتوں کا اہتمام کرو، ان میں اللہ تعالیٰ خوب رحمت برساتے ہیں، رجب کی پہلی رات، شعبان کی پندرہویں، عید الفطر کی رات، عید الاضحیٰ کی رات۔''

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ سے اس روایت کی صحت مخدوش ہے۔

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

''ہمیں خبر پہنچی ہے کہ پانچ راتوں میں دعاء قبول ہوتی ہے، جمعہ، عیدین، رجب کی پہلی اور نصف شعبان کی راتیں، ان راتوں کے بارے میں جو باتیں بھی نقل کی گئی ہیں میں ان کو مستحب سمجھتا ہوں۔''

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے نصفِ شعبان کی رات کے بارے میں کوئی تصریح معروف نہیں، آپ سے عیدین کی راتوں کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

ایک روایت میں با جماعت قیام کو پسند نہیں فرمایا، اس لیے کہ حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے منقول نہیں۔

دوسری روایت میں اس کو پسند فرمایا ہے، اس لیے کہ عبد الرحمٰن بن یزید بن الاسود رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایسا کیا ہے اور آپ تابعی ہیں اور اکابرِ فقہاء اہلِ شام میں سے تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کی ایک جماعت سے بھی ثابت ہے۔''

(٤) وقال الإمام أبو بكر الطرطوشي رحمہ اللہ تعالیٰ:

وروي ابن وضاح عن زيد بن أسلم رحمه الله تعالىٰ قال: ما أدركنا أحدا من مشيختنا ولا فقهائنا يلتفتون إلى النصف من شعبان ولا يلتفتون إلى حديث مكحول ولا يرون لها فضلا على ما سواها.

وقيل لابن أبي مليكة: إن زياد النميرى يقول: إن أجر ليلة النصف من شعبان كأجر ليلة القدر، فقال: لو سمعته وبيدى عصا لضربته، وكان زياد قاصا. (الحوادث والبدع: صـ: ۱۳۰)

''زید بن اسلم رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

ہم نے اپنے مشائخ وفقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی کو بھی ایسا نہیں پایا جو نصفِ شعبان یا حدیث مکحول کی طرف کوئی التفات کرتا ہو، یہ حضرات اس رات کی دوسری عام راتوں پر کوئی فضیلت نہیں سمجھتے تھے۔

ابن ابی ملیکہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے کسی نے کہا کہ زیاد نمیری کہتا ہے:

''شبِ نصفِ شعبان کا اجر لیلۃ القدر کے برابر ہے۔''

یہ سن کر ابن ابی ملیکہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

''اگر میں اس کو یہ کہتے سنوں اور میرے ہاتھ میں لاٹھی ہو تو اس کو لاٹھی سے ماروں، یہ زیاد قصہ خوان تھا۔''

(۵) وقال العلامة محمد طاهر البتنى رحمه الله تعالىٰ: قال زيد بن أسلم رحمه الله تعالىٰ: ما أدركنا أحدا من مشايخنا وفقهائنا يلتفتون إلى ليلة البراءة وفضلها على غيرها وقال ابن دحية: أحاديث صلوٰة البراءة موضوعة، وواحد مقطوع ومن عمل بخبر صح أنه كذب فهو من خدم الشيطان.

(تذكرة الموضوعات: صـ: ٤٥)

زید بن اسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

''ہم نے اپنے مشائخ وفقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی کو بھی شبِ براءت کی فضیلت کی طرف التفات کرتے نہیں پایا۔

ابن دحیہ فرماتے ہیں:

صلوٰۃ براءت کے بارے میں جتنی بھی روایات ہیں سب موضوعہ ہیں اور ان میں سے ایک مقطوع ہے، جو شخص ایسی روایت پر عمل کرتا ہے جس کا جھوٹ ہونا ثابت ہو جائے وہ شیطان کے خادموں سے ہے۔''

(٦) یہ نمبر آخر میں ''الحاق'' کے تحت آرہا ہے۔

ائمہ اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ:

اوپر نمبر ٦ کے تحت نمبر ۳ میں حافظ ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق کے مطابق شبِ نصف شعبان سے متعلق ائمہ اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے اقوال کی تفصیل یہ ہے:

حضرت امام اعظم اور آپ کے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ:

ائمہ احناف رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی سے بھی نصفِ شعبان کے بارے میں کوئی قول منقول نہیں۔

حضرت امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ:

آپ سے بھی کوئی قول منقول نہیں۔

اصحابِ مالک رحمہم اللہ تعالیٰ:

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ اس شب کی فضیلت کا انکار کرتے ہیں۔

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ:

آپ فرماتے ہیں:

''ہمیں خبر پہنچی ہے...... میں ان کو مستحب سمجھتا ہوں۔''

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے پورے کلام پر غور کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کا یہ خیال بعض تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے پہنچنے والی روایات پر مبنی ہے، آپ کے علم میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث یا کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کوئی روایت نہ تھی۔ اس پر شواہد یہ ہیں:

(۱) بلغنا ''ہمیں خبر پہنچی ہے۔''

آپ کے علم میں کوئی حدیث یا کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا کوئی قول ہوتا تو بیان فرماتے۔

(۲) وأستحب کل ما حکیت فی ھذہ اللیالی

''ان راتوں کے بارے میں جو باتیں بھی نقل کی گئی ہیں میں ان کو مستحب سمجھتا ہوں۔''

اس سے بھی ثابت ہوا کہ آپ کا قولِ استحباب صرف بعض تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے پہنچنے والی روایات پر مبنی ہے، پھر وہ روایات بھی کسی پختہ سند سے آپ تک نہیں پہنچیں، ''رویت'' صیغہ تضعیف ہے، یہاں وہ بھی نہیں اس کی بجائے ''حکیت'' ہے جو اس سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔

اور رجب کی پہلی اور عیدین کی راتوں میں عبادت کی فضیلت کے بارے میں کوئی روایت بھی قابل

قبول نہیں۔

قال الحافظ ابن القیم رحمہ اللہ تعالیٰ:

کل حدیث في ذکر صوم رجب وصلاۃ بعض اللیالی فیه فهو کذب مفتریٰ. (المنار المنیف: صـ: ۹۶)

''ہر وہ حدیث جس میں رجب کے روزہ اور اس کی کسی رات میں نماز کا ذکر ہے وہ جھوٹ اور افتراء ہے۔''

علامہ شوکانی اور دوسرے ناقدین حدیث کا بھی یہی فیصلہ ہے۔

قال العلامة الألبانی:

(من أحیا لیلة الفطر ولیلة الأضحی لم یمت قلبه یوم تموت القلوب)

موضوع. (سلسله الضعیفة والموضوعة: ۲/۱۱)

''جس نے عیدین کی راتوں میں عبادت کی اس کا دل اس دن نہیں مرے گا جس دن دل مریں گے، یہ حدیث موضوع ہے۔''

وقال أیضًا:

(من قام لیلتی العیدین محتسبا للّٰہ لم یمت قلبه یوم تموت القلوب)

ضعیف جدًا. (حواله بالا)

''جس نے اللہ تعالیٰ سے اجر کی نیت سے عیدین کی راتوں میں نماز پڑھی اس کا دل نہیں مرے گا جس دن دل مریں گے، یہ حدیث بہت زیادہ ضعیف ہے۔''

حضرت امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ:

آپ سے کوئی روایت منقول نہیں،

یہ امام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۷۹۵ھ کی تحقیق ہے، مگر محمد بن مفلح رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۷۶۳ھ فرماتے ہیں کہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے فضیلت کی روایت منقول ہے، ونصه:

ولیلة النصف لها فضیلة في المنقول عن أحمد رحمہ اللہ تعالیٰ، وقد روی أحمد و جماعة من أصحابنا وغیرهم في فضلها أشیاء مشهورة في کتب الحدیث. (کتاب الفروع، کتاب الصیام: ۳/۱۱۸)

یہ دونوں حضرات حنبلی ہیں اور دونوں ایک ہی زمانہ میں گزرے ہیں اور دونوں ایک ہی شہر ''دمشق'' کے

رہنے والے ہیں، ابن مفلح مقدسی ثم دمشقی ہیں اور ابن رجب بغدادی ثم دمشقی۔ اس کے باوجود اپنے امام سے روایت کے بارے میں اختلاف ہے، رفع تعارض کی یہ صورتیں ہوسکتی ہیں:

① فی المنقول عن أحمد سے روایت مذہب مراد نہیں، روایتِ حدیث مراد ہے، کما ھو ظاھر من قوله "فی کتب الحدیث" روایت حدیث روایتِ مذہب کو مستلزم نہیں۔

② قیامِ نصفِ شعبان کی کوئی مستقل روایت نہیں بلکہ اس کی تخریج قیام لیلتی العیدین سے کی گئی ہے، کما قال ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ.

③ ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ زیادہ مشہور اور زیادہ مقبول ہیں، اس لیے ان کی تحقیق راجح معلوم ہوتی ہے۔

ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات ابن مفلح رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات سے بتیس سال بعد ہوئی ہے، اس کے باوجود وہ روایت احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے منکر ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ قول ابن مفلح رحمہ اللہ تعالیٰ کے محمل سے بخوبی واقف ہوں گے، خواہ وہ ان دو محامل میں سے کوئی ہو جو میں نے لکھے ہیں یا کوئی اور۔

اگر امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے کوئی روایت ہو بھی تو وہ اتنی غیر معروف ہے کہ تیسری صدی کے وسط سے آٹھویں صدی کے آخر تک ساڑھے پانچ سو سال کے طویل عرصہ میں بھی مذہب حنبلی کے جلیل القدر امام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ تک نہیں پہنچ سکی۔

دوسرا اختلاف:

ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۷۹۵ھ کی تحقیقِ مذکور سے ثابت ہوتا ہے کہ فقہاء اہل مدینہ، اصحابِ مالک اور اکثر علماء حجاز نفسِ فضیلت ہی کے منکر ہیں اور نجم غیطی فرماتے ہیں کہ یہ حضرات نفسِ فضیلت کے منکر نہیں، صرف اجتماع واحتفال کو بدعت قرار دیتے ہیں، انفراداً استحباب کے قائل ہیں۔

كذا نقل عنه الزبيدی رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ۱۲۰۵ فی الإتحاف. (۴۲۷/۳)

وكذا قال الشرنبلالی رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ۱۰۹۹ھ۔ ولم يعزه إلى أحد. (مراقی الفلاح: صـ: ۲۱۹)

تطبیق کی کوئی صورت نظر نہیں آتی لہٰذا صورت ترجیح ہی متعین ہے، ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ مذہب کے مشہور امام ہونے کے علاوہ بلحاظ زمان و درجہ بھی بہت متقدم ہیں، نجم غیطی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۹۸۴ھ دو سو سال بعد گزرے ہیں، پھر آپ سے ناقل ''زبیدی'' تک تین سو سال کا فصل ہے، اگر غیطی کی

کسی کتاب میں ہے تو وہ ابن رجب کی کتاب جیسی معروف نہیں۔

شرنبلالی رحمہ اللہ تعالیٰ ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ سے تین سو سال بعد گزرے ہیں، آپ نے کوئی حوالہ بھی تحریر نہیں فرمایا، ممکن ہے کہ نجم غیطی ہی سے نقل کیا ہو، جس کا حال اوپر لکھا جاچکا ہے، اس لیے یہ قول امام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق کے مقابلہ کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

اس اختلاف کا اس حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے نصفِ شعبان کی فضیلت کے بارے میں کسی قسم کی کوئی روایت نہیں۔

یہ تحقیق ائمہ اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے متعلق تھی، اس میں شبہہ نہیں کہ چاروں ائمہ کے جمہور مقلدین نفسِ فضیلت کے قائل ہیں۔

روایاتِ حدیث:

قال الإمام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ:

وفي فضل ليلة نصف شعبان أحاديث أخر متعددة، وقد اختلف فيها فضعفها الأكثرون، وصحح ابن حبان بعضها وخرجه في صحيحه، ومن أمثلها حديث عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت: فقدت النبي صلی اللہ علیہ وسلم الحديث. خرجه الإمام أحمد والترمذي وابن ماجة وذكر الترمذى عن البخارى أنه ضعفه. (لطائف المعارف: صـ: ۱۴۳)

''شبِ نصفِ شعبان کی فضیلت میں اور متعدد احادیث ہیں جن میں اختلاف ہے، اکثر محدثین نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے، ابن حبان نے ان میں سے بعض کو صحیح کہا ہے اور اپنی کتاب ''صحیح ابن حبان'' میں ذکر کیا ہے، ان میں سب سے بہتر حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہے۔ اس حدیث کی تخریج امام احمد، ترمذی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے کی ہے، امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔''

اس سے ثابت ہوا کہ جس حدیث کو ابن حبان رحمہ اللہ تعالیٰ نے صحیح سمجھ کر اپنی کتاب میں درج فرمایا ہے وہ اس حدیث سے بھی زیادہ ضعیف ہے جس کو امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے ضعیف قرار دیا ہے۔

ضعیف حدیث کے حکم کی تفصیل رسالہ ''حدیث ضعیف پر عمل کرنے میں مفاسد'' میں ہے۔

الحاق:

بوقتِ تحریر منکرینِ فضیلت کی تفصیل سے متعلق پانچ کتابیں سامنے تھیں جن کی عبارات لکھی جاچکی

ہیں، تکمیل تحریر کے بعد چھٹی کتاب اقتضاء الصراط المستقیم لابن تیمیہ میں بھی منکرینِ تفضیل کا بیان مل گیا جو درجِ ذیل ہے:

٦ ـ قال الإمام ابن تيمية رحمہ اللہ تعالیٰ:

ومن العلماء من السلف من أهل المدينة وغيرهم من الخلف: من أنكر فضلها وطعن في الأحاديث الواردة فيها كحديث "إن الله يغفر فيها لأكثر من عدد شعر غنم بني كلب." وقال: لا فرق بينها وبين غيرها.

لكن الذي عليه كثير من أهل العلم أو أكثرهم من أصحابنا وغيرهم: على تفضيلها، وعليه يدل نص أحمد رحمہ اللہ تعالیٰ، لتعدد الأحاديث الواردة فيها، وما يصدق ذلك من الآثار السلفية، وروي بعض فضائلها في المسانيد والسنن، وإن كان قد وضع فيها أشياء أخر، فأما صوم يوم النصف مفردا فلا أصل له، بل إفراده مكروه. (اقتضاء الصراط المستقيم: صـ: ٣٠٢)

''اہل مدینہ سے علماءِ سلف اور غیر اہل مدینہ سے بھی بعض علماءِ خلف نے اس رات کی فضیلت کا انکار کیا ہے اور اس بارے میں احادیث واردہ کو ناقابل اعتبار قرار دیا ہے،

لیکن بہت سے یا اکثر اہل علم اس کی فضیلت کے قائل ہیں، امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی تصریح سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے، اس بارے میں متعدد احادیث اور آثار سلف کی وجہ سے، اس رات کے بعض فضائل مسانید وسنن میں مروی ہیں، اگرچہ اس میں یقیناً کئی خودساختہ اور منگھڑت چیزیں بھی داخل کر دی گئی ہیں۔ اس دن کے روزہ کا کوئی ثبوت نہیں، بلکہ تنہا اس دن کا روزہ رکھنا مکروہ ہے۔''

اس سے امورِ ذیل ثابت ہوئے:

(۱) امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایتِ تفضیل کا ثبوت،

تاہم یہ حقیقت نظرانداز نہیں کی جاسکتی کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات ۷۲۸ھ میں ہوئی ہے اور امام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ کی ۷۹۵ھ میں۔ سڑسٹھ سال کی طویل مدت میں بھی یہ روایت امام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ تک نہیں پہنچ پائی جبکہ آپ مذہبِ حنبلی کے مشہور امام ہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ روایت بہت ہی غیر معروفہ ہے، اسی لیے امام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ "ولا يعرف للإمام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ كلام" فرمایا ہے۔

(۲) اس سے امام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق کی مزید تایید ہوگئی اور یہ حقیقت مزید واضح ہوگئی کہ علماءِ مدینہ واصحاب مالک رحمہم اللہ تعالیٰ نفسِ فضیلت کے منکر ہیں، نجم غیطی رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ خیال صحیح نہیں کہ یہ حضرات صرف اجتماع واحتفال کے منکر ہیں، نفسِ فضیلت کے قائل ہیں۔

علامہ طرطوشی اور علامہ پٹنی رحمہما اللہ تعالیٰ کی تحریر میں بھی نفسِ فضیلت کے انکار کی تصریح گزر چکی ہے اور زید بن اسلم رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی:

مـا أدركنا أحدا من مشايخنا وفقهائنا يلتفتون إلى ليلة البراءة وفضلها على غيرها.

''ہم نے اپنے مشایخ اور فقہاء میں سے کسی ایک کو بھی ایسا نہیں پایا جو شبِ براءت کی طرف کوئی التفات کرتا ہو اور اس کو دوسری راتوں پر فضیلت دیتا ہو۔''

زید بن اسلم رحمہ اللہ تعالیٰ بہت جلیل القدر تابعی اور بہت بڑے محدث وفقیہ ہیں، آپ کے مشایخ وفقہاء حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور کبار تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں، اور اسلاف فقہاءِ مدینہ یہی حضرات ہیں، اس لیے کہ آپ مدنی ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۲/ ربیع الاوّل ۱۴۱۳ھ



بسم اللہ الرحمن الرحیم

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمٰنٰتِ إِلٰى أَهْلِهَا

ضمیمۃ

الکلام البدیع فی أحکام التّوزیع

خزانۂ مدرسہ بحکم بیت المال ہے

اکابر اُمت رحمہم اللہ تعالیٰ کی تحریرات کی روشنی میں

ضمیمہ

الکلام البدیع

فی

أحکام التّوزیع

مندرجہ احسن الفتاویٰ جلد اوّل کتاب العلم والعلماء

تحریرات:

1. حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس اللہ سرہٗ
2. حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری قدس اللہ سرہٗ
3. حضرت حکیم الامۃ قدس اللہ سرہٗ

امداد المفتین میں تحریراتِ مذکورہ سے استدلال میں تسامح، تحریرات مذکورہ کی توضیح وتشریح

ان سے ثابت ہونے والے احکام کی تفصیل

رسالہ ''الکلام البدیع'' کے بعض مقامات کی اصلاح



کتاب العلم و العلماء

ضمیمة

الکلام البَدیع في احکام التّوزِیع

سُوال: آج تک سب علماء سے یہی سنتے آئے ہیں کہ مدارس کی مدِ زکوٰۃ کا مصرف صرف یہ ہے کہ مساکین طلبہ کو بطورِ ملک دی جائے، اس کے بغیر زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ مدرسہ کی تعمیر، کتب خانہ اور اساتذہ کی تنخواہ وغیرہ میں مدِ زکوٰۃ سے صرف کرنا جائز نہیں، آپ نے بھی احسن الفتاویٰ میں لکھا ہے کہ مدِ زکوٰۃ سے مدرسہ کی تعمیر اور اساتذہ کی تنخواہ دینا جائز نہیں، لیکن اب امداد المفتین مطبوع دارالاشاعت کراچی صفحہ ۱۰۸۱ تا ۱۰۸٦ میں ایک جدید تحقیق نظر سے گزری جس میں مدِ زکوٰۃ سے مدرسہ کے لیے کتابیں خرید نے اور تعمیر پر صرف کرنے کا جواز تحریر ہے۔ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہانپوری اور حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمہم اللہ تعالیٰ کے فتاویٰ نقل کیے ہیں۔ اس پوری تحریر کی فوٹو کاپی ارسالِ خدمت ہے۔ ملاحظہ فرما کر فیصلہ فرمائیں اور مسئلہ کی پوری وضاحت فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

تحریر امداد المفتین:

السؤال: آں محترم نے اپنے رسالہ "إماطة التشكيك فی إناطة الزكاة بالتمليك" میں مہتممین مدارس کو عاملین صدقہ کے حکم میں قرار نہیں دیا جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مہتممین کے وصول کرنے سے اصحاب اموال کی زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی جب تک کہ وہ مستحقین زکوٰۃ پر خرچ نہ کردیں، چنانچہ امداد المفتین صفحہ ۳۲۳ کتاب الزکوٰۃ میں تحریر ہے:

"اب اگر کہا جائے کہ مہتممین مدرسہ بھی مثل عاملین صدقہ کے وکیل فقراء ہیں، یعنی وکیل طلبہ ہیں تو اوّل یہ قیاس صحیح نہیں، کیونکہ یہاں نہ تو طلبہ کی طرف سے کوئی معاملہ وکالت کا کیا گیا ہے اور اگر کیا بھی

جائے تو وہ معدود ومحدود طلبہ کی طرف سے ہوگا جو ان کے چلے جانے کے بعد ختم ہو جائے گا، پھر اَز سرِ نو دوسرے طلبہ سے معاملہ کرنا ہوگا جو ظاہر ہے کہ نہ کہیں ہوتا ہے، نہ عادۃً ہو سکتا ہے، کیونکہ طلبہ ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں اور نہ مہتمم مدرسہ کو ولایتِ عامہ خود حاصل ہے اور نہ وہ کسی امیر المؤمنین صاحبِ ولایتِ عامہ کی طرف سے مأمور ہے جس کی بناء پر اس کو شرعی طور پر وکیل فقراء قرار دیا جائے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مہتمم مدرسہ اور اس کے سفراء سب اصحابِ اموال کے وکیل ہیں، جب تک مال ان کی تحویل میں رہے گا وہ ایسا ہی ہوگا جیسے خود مالک کے پاس رہے، زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت ہوگی جبکہ یہ حضرات اس کو مصرفِ زکوٰۃ میں صرف کردیں، بلکہ فقہاء نے اس کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ والی عامہ امیر المؤمنین اور اس کے عمال کو بھی ہر حال اور ہر مال میں سے صدقات وصول کرنے کا حق نہیں بلکہ صرف ان اموال ظاہرہ میں حق ہے جن کے تحفظ کی ذمہ داری عمالِ حکومت پر ہوتی ہے اور وہ بھی صرف اس وقت تک کہ عمالِ حکومت اپنی اس ذمہ داری کو پورا کرسکیں اور اگر کسی وقت حکومتِ اسلامیہ ان کی حفاظت کی ذمہ داری پوری نہ کرسکے تو اس کو صدقات اموالِ ظاہرہ بھی وصول کرنے کا حق نہیں رہتا۔

روایاتِ ذیل اس پر شاہد ہیں:

وفي المبسوط: وثبوت حق الأخذ باعتبار الحاجة إلى الحماية.

وفي الدّر المختار في شرط العاشر: هو حرّ مسلم غير هاشمي قادر على الحماية من اللصوص والقطّاع؛ لأن الجباية بالحماية. (شامية: ٢/٥٢)

وقال الشامي رحمه الله تعالىٰ قبل ذلك: ويظهر لي أن أهل الحرب لو غلبوا على بلدة من بلادنا كذلك (أي يؤدي المالك بنفسه، ولا حق للسلطان فيه) لتعليل أصل المسألة بأنّ الإمام لم يحمهم والجباية بالحماية. (شامية: ٢/٣٢)

اس لیے مہتممین مدارس کو کسی طرح وکیل فقراء مثل امیر المؤمنین یا عاملین صدقہ کے قرار نہیں دیا جاسکتا۔“

جبکہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی مکاتبت چند مسائل میں حضرت مولانا خلیل احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے ہوئی، یہ مکاتبت فتاویٰ امدادیہ طبع قدیم مجتبائی ہند کی جلد چہارم صفحہ ۲۲۷ سے صفحہ ۲۳۶ اور طبع جدید امداد الفتاویٰ جلد ششم صفحہ ۲۶۸ تا صفحہ ۲۷۷ پر بعنوان ”بعضے اَز تحریرات سیدنا ومولانا خلیل احمد صاحب دامت برکاتہم کہ در جواب سوالات صاحبِ فتاویٰ صدور یافتہ بمناسبت مقام درآخر ملحق کردہ شد۔“ مذکور ہے، ان صفحات

میں اس مسئلہ سے متعلق عبارات متفرق ہیں۔ ضمیمۂ خوانِ خلیل صفحہ ۲۸ پر حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب دامت برکاتہم نے ان متفرق عبارات کو یکجا ذکر کردیا ہے جن کی پوری تفصیل یہ ہے:

''مدرسہ میں جو روپیہ آتا ہے اگر یہ وقف ہے تو بقاء عین کے ساتھ انتفاع کہاں ہے؟ اور اگر یہ ملک معطی کا ہے تو اس کے مرجانے کے بعد واپسی ورثہ کی طرف واجب ہے۔

جواب:

عاجز کے نزدیک مدارس کا روپیہ وقف نہیں، مگر اہل مدرسہ مثل عمال بیت المال معطین اور آخذین کی طرف سے وکلاء ہیں۔ لہٰذا اس میں نہ زکوٰۃ واجب ہوگی اور نہ معطین واپس لے سکتے ہیں۔

مکرر سوال:

حضرت مخدومنا! ادام اللہ ظلال فیوضہم علینا، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

شفا نامہ مزیل مرض ہوا لیکن اساس شبہہ ہنوز قطع نہیں ہوئی۔ (اس کے بعد پہلا نمبر تو معجزات کے متعلق ہے اور دوسرا نمبر یہ ہے) عمال بیت المال منصوب من السلطان ہیں اور سلطان کی ولایتِ عامہ ہے، اس لیے وہ سب کا وکیل بن سکتا ہے اور مقیس میں ولایت عامہ نہیں ہے، اس لیے آخذ کا وکیل کیسے بنے گا؟ کیونکہ نہ توکیل صریح ہے اور نہ دلالت ہے اور مقیس علیہ میں دلالت ہے کہ سب اس کے زیرِ طاعات ہیں اور وہ واجب الاطاعت ہے۔

جواب:

سیدی ادام اللہ فیوضکم، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ۔ بندہ کے خیال میں سلطان میں دو وصف ہیں، ایک حکومت جس کا ثمرہ تنفیذِ حدود وقصاص ہے۔ دوسرا انتظام حقوقِ عامہ، امر اوّل میں کوئی اس کا قائم مقام نہیں ہوسکتا، امر ثانی میں اہل حل وعقد بوقتِ ضرورت قائم مقام ہوسکتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اہل حل وعقد کی رائے ومشورہ کے ساتھ نصب سلطان وابستہ ہے جو باب انتظام سے ہے، لہٰذا مالی انتظام مدارس جو برضائے ملاک وطلبہ ابقاءِ دین کے لیے کیا گیا بالاولیٰ معتبر ہوگا، ذرا غور فرمائیں، انتظام جمعہ کے لیے عامہ کا نصبِ امام معتبر ہونا ہی جزئیات میں اس کی نظیر شاید ہوسکے۔ والسلام

خلیل احمد عفی عنہ

۵/رجب ۱۳۲۵ ہجری

اسی طرح کا ایک سوال کسی نے حضرت مولانا گنگوہی قدس اللہ سرہٗ سے کیا تھا۔ اس کا جواب حضرت گنگوہی

رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے مرحمت فرمایا جس کا ذکر تذکرۃ الرشید حصہ اول صفحہ ۱۶۴ پر موجود ہے، جس کی عبارت یہ ہے:

شبہہ:

مدرسہ میں جو چندہ وغیرہ کا روپیہ آتا ہے وہ وقف ہے یا مملوک؟ اگر وقف ہے تو بقاء عین واجب ہے اور صرف بالاستہلاک ناجائز، اگر مملوک ہے اور مہتمم صرف وکیل تو معطی چندہ اگر مرجائے تو غرباء وورثاء کا حق ہے، اس کی تفتیش وکیل کو واجب ہے۔

زمانہ شارع عَلَیہِ الصَّلاۃُ وَالسَّلام وخلفاء میں جو بیت المال تھا اس میں بھی یہ اشکال جاری ہے، بہت سوچا مگر قواعدِ شرعیہ سے حل نہ ہوا اور مختلف چندوں کو خلط کرنا استہلاک ہونا چاہیے اور مستہلک ملک مستہلک ہو کر جو صرف کیا جائے اس کا تبرع ہوگا اور مالکوں کا ضامن ہوگا، اگر یہ ہے تو اہل مدرسہ یا امین انجمن کو سخت دقت ہے۔ اُمید ہے کہ جواب باصواب سے تشفی فرماویں گے۔

جواب:

(از حضرت قطبِ عالم) مہتمم مدرسہ کا قیم ونائب جملہ طلبہ ہے جیسا امیر نائب جملہ عالم کا ہوتا ہے، پس جو شے کسی نے مہتمم کو دی اس پر مہتمم کا قبضہ خود طلبہ کا قبضہ ہے، اس کے قبضہ سے ملک معطی سے نکلا اور ملک طلبہ کا ہوگیا، اگرچہ وہ مجہول الکمیت والذوات ہوں، مگر نائب معین ہے، پس بعد موت معطی کے ملک ورثۂ معطی کی اس میں نہیں ہوسکتی اور مہتمم بعض وجوہ میں وکیل معطی کا بھی ہوسکتا ہے، بہرحال نہ یہ وقف مال ہے اور نہ ملک ورثۂ معطی کی ہوگی اور نہ خود معطی کی ملک رہی، واللہ تعالیٰ اعلم۔"

(تذکرۃ الرشید حصہ اوّل: ۱۶۵/۱۶۴ مطبوعہ ساڈھورہ وضمیمہ خوان خلیل: صفحہ ۲۹، ۳۰)

امداد المفتین میں چھپے ہوئے رسالہ "إماطة التشكيك في أناطة الزكوٰة بالتمليك" میں مہتممین مدارس کو عاملین صدقہ کے حکم میں نہیں رکھا گیا بلکہ معطین چندہ کا وکیل قرار دیا گیا ہے۔ حضرت گنگوہی اور دوسرے اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذکور الصدر فتاویٰ کے بعد اب آپ کی تحقیق اس معاملہ میں کیا ہے؟ اس کی توضیح کی ضرورت ہے۔ بینوا توجروا۔

السائل

العبد امین اشرف عفا اللہ عنہ

متعلم درجہ تخصص فی الفقہ دالافتاء دار العلوم کراچی نمبر ۱۴

۵/ذیقعدہ ۱۳۹۵ھ

جواب از مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدللّٰہ و کفیٰ و سلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ.

امابعد!

تملیک زکوٰۃ کے مسئلہ سے متعلق میرا رسالہ جو سن ١٣٦١ ہجری میں لکھا گیا تھا، اور امداد المفتین کا جزو ہوکر بار بار شائع ہوا، اس میں مہتممین مدرسہ کا حکم عاملین صدقہ کے حکم سے مختلف اسی شبہہ کی بنیاد پر لکھا گیا تھا جو خود سیدی حضرت حکیم الامت رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے پیش فرمایا، لیکن جب اس شبہہ کو خود حضرت رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے رأس الفقہاء حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے سامنے پیش فرمایا اور حضرت موصوف نے اس کا جواب تحریر فرمایا تو حضرت حکیم الامۃ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا وہ شبہہ رفع ہو گیا اور وہ اسی حکم پر مطمئن ہو گئے جو حضرت ممدوح نے لکھا تھا۔ یعنی آج کل کے مہتممین مدرسہ اور ان کے مقرر کردہ چندہ وصول کرنے والے عاملین صدقہ کے حکم میں داخل ہوکر فقراء کے وکیل ہیں، معطین چندہ کی وکالت صرف اس درجہ میں ہے کہ انہوں نے ان حضرات کو وکیلِ فقراء تسلیم کرکے اپنا چندہ ان کے حوالے کر دیا، تو جب بحیثیتِ وکیلِ فقراء رقم ان کے قبضہ میں چلی گئی تو وہ فقراء کی ملک ہوگئی اور زکوٰۃ دینے والوں کی زکوٰہ اداء ہوگئی۔

بات تو اتنے ہی سے صاف ہوگئی تھی لیکن اس کی مزید تائید وتوثیق ابوحنیفۂ وقت حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے اس فتویٰ سے ہو گئی جو تذکرۃ الرشید میں مولانا صادق الیقین صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ایک سوال کے جواب میں لکھا گیا جس میں اس کی تصریح ہے کہ اگرچہ یہ طلبہ وفقراء مجہول الکمیت والذوات ہیں اس کے باوجود ان کی وکالت مہتممین مدرسہ کے لیے عرفی طور پر ثابت ہوگئی اور ان کا قبضہ فقراء کا قبضہ ہوگیا۔

حضرت گنگوہی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے اس مدلل فتویٰ اور حضرت مولانا خلیل احمد قدس اللہ سرہ کی تحقیق اور اس پر حضرت حکیم الامۃ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی تسلیم وتصدیق کے بعد مسئلہ میں تو کوئی اشکال نہیں رہا، تاہم احقر نے جب پاکستان آنے کے بعد کراچی میں دار العلوم قائم کیا تو احتیاطاً یہ صورت اختیار کی:

’’جن طلبہ کو دار العلوم میں داخلہ دیا جاتا ہے ان کے داخلہ فارم پر یہ توکیل کا

مضمون ہر طالبِ علم کی طرف سے برائے مہتمم مدرسہ یا جن کو وہ مأمور کرے طبع
کر دیا گیا ہے اور ہر داخل ہونے والا طالبِ علم با قاعدہ مہتمم مدرسہ کو اپنی طرف
سے زکوٰۃ وصول کرنے کا بھی وکیل بناتا ہے اور عام فقراء کی ضرورتوں پر خرچ
کرنے کا بھی۔''

اس طرح مہتمم مدرسہ ہر سال داخل ہونے والے متعین طلبہ کا وکیل ہوتا ہے اور ان کی طرف سے تمام مصارف طلبہ پر خرچ کرنے کا مجاز۔ اس طرح مجہول الکمیت والذوات ہونے کا شبہہ بھی باقی نہیں رہتا۔ اس لیے میں امداد المفتین میں اس مسئلہ سے متعلق شائع شدہ عبارت سے رجوع کر کے اسی فیصلہ کو تسلیم کرتا ہوں جو فیصلہ ان سب اکابر کا ہے۔ یعنی موجودہ زمانے کے مہتممین مدارس یا ان کے مأمور کردہ حضرات جو چندہ یا زکوٰۃ وصول کرتے ہیں وہ بحیثیتِ وکیلِ فقراء کے وصول ہوتی ہے اور ان کے قبضہ میں پہنچتے ہی معطین زکوٰۃ کی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔

ضروری تنبیہ:

اس تحقیق میں مہتممین مدارس کے لیے ایک تو آسانی ہوگئی کہ ان کو ہر ایک شخص کا مال زکوٰۃ اور اس کا حساب الگ الگ لکھنے کی ضرورت نہیں رہی اور قبل از خرچ معطی چندہ کا انتقال ہو جائے تو اس کے وارثوں کو واپس کرنے کی ضرورت نہ رہی۔ معطین چندہ کو بھی یہ فائدہ پہنچا کہ ان کی زکوٰۃ فوری طور پر اداء ہوگئی، لیکن مہتممین مدارس کی گردن پر آخرت کا ایک بڑا بوجھ آ پڑا کہ وہ ہزاروں فقراء کے وکیل ہیں جن کے نام اور پتے محفوظ اور یاد رکھنا بھی آسان نہیں کہ خدانخواستہ اگر اس مال کے خرچ کرنے میں کوئی غلطی ہو جائے تو ان سے معافی مانگی جا سکے۔ اس لیے اگر مہتممین مدارس نے فقراء طلبہ کی ضروریات کے علاوہ کسی کام میں اس مال کو خرچ کیا تو وہ ایسا ناقابل معافی جرم ہوگا جس کی تلافی ان کے قبضہ میں نہیں۔ اس لیے ان سب حضرات پر لازم ہے کہ مدارس کے چندہ کی رقم کو بڑی احتیاط کے ساتھ صرف ان ضروریات پر خرچ کریں جن کا تعلق فقراء طلبہ سے ہے مثلاً ان کا طعام ولباس، دواء وعلاج، ان کی رہائشی ضرورتیں، ان کے لیے کتابوں کی خریداری وغیرہ۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ أعلم

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ
دار العلوم کراچی نمبر ۱۴
۷/ ذیقعدہ ۱۳۹۵ھ

الجواب باسم ملہم الصواب

درحقیقت یہاں تین مستقل مسائل ہیں:

(۱) عامل حکومت یا مہتممِ مدرسہ کے قبض کا مزیل ملکِ معطی ہونا،

(۲) عامل یا مہتمم کے قبض سے زکوٰۃ اداء ہوجانا،

(۳) عامل یا مہتمم کا مدِ زکوٰۃ کو دوسری مدات میں صرف کرنا،

مسألۂ اولیٰ:

عامل حکومت یا مہتمم مدرسہ کے قبض سے معطی کی ملک ختم ہوجاتی ہے، اس کی مفصل ومدلل بحث میرے رسالہ "الکلام البدیع فی احکام التوزیع" مندرجہ "احسن الفتاویٰ" جلدِ اوّل کتاب العلم میں ہے۔

مسألۂ ثانیہ:

اس سے متعلق پہلے میری رائے یہ تھی کہ مہتمم مدرسہ بحکمِ عاملِ حکومت نہیں، قبض عامل سے زکوٰۃ اداء ہو جاتی ہے مگر قبض مہتمم سے نہیں، مہتمم جب تک طلبہ کی ملک میں نہیں دیتا، اس وقت تک زکوٰۃ اداء نہیں ہوتی، امداد المفتین میں بھی پہلے یونہی تھا، امداد الفتاویٰ میں بھی یہی حکم تحریر ہے۔

مگر امداد المفتین کی جدید تحریر جو آپ نے ارسال کی ہے اس میں حضرت گنگوہی اور حضرت سہارنپوری قدس سرہما کی تحقیق دیکھ کر میری رائے بدل گئی، اب میری رائے یہ ہے کہ قبض عامل کی طرح قبض مہتمم سے بھی زکوٰۃ اداء ہوجاتی ہے۔

مسألۂ ثالثہ:

عاملِ حکومت ومہتممِ مدرسہ کے لیے یہ جائز نہیں کہ مدِ زکوٰۃ کو دوسری مدات میں صرف کرے، اس لیے مدِ زکوٰۃ سے مدرسہ کی تعمیر، مدرسہ کے لیے کتابیں خریدنا اور اساتذہ کو تنخواہیں دینا جائز نہیں، جو عامل یا مہتمم ایسا کرے گا وہ سخت گنہگار ہوگا اور اس پر ان رقوم کا ضمان واجب ہوگا، کتبِ مذہب اس پر متفق ہیں کہ صدقہ کے بیت المال کے اموال کا مصرف صرف یہ ہے کہ مساکین کو تملیکاً دیئے جائیں، عامل بلکہ خود سلطان کو بھی یہ اختیار نہیں کہ وہ اموالِ صدقہ کو دوسری مدات میں صرف کرے، عباراتِ فقہ میں قبض العامل کقبض الفقیر اور عامل کو وکیلِ فقراء قرار دینے کا یہی مطلب ہے کہ قبضِ عامل سے ملک معطی زائل ہوجاتی ہے اور اس کی زکوٰۃ اداء ہوجاتی ہے، یہ مقصد ہرگز نہیں کہ آگے عامل پر تملیک فقراء واجب نہیں رہی اور وہ دوسری مدات میں بھی صرف کرسکتا ہے۔

تحریر مرسل میں تینوں اکابر کی تحریروں کا مسئلۂ زیر بحث سے کوئی تعلق نہیں، یہ سب تحریریں مسئلۂ اولیٰ سے متعلق ہیں، ان تحریرات کے سوالات میں جو اشکالات پیش کر کے ان کا حل طلب کیا گیا ہے وہ صرف مسئلۂ اولیٰ سے متعلق ہیں، بقیہ دو مسائل سے متعلق نہ سوال میں کوئی تعرض ہے نہ جواب میں، البتہ مسئلۂ اولیٰ کے جواب کی بناء سے بقیہ دو مسائل کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے، بناء جواب یہ ہے کہ مہتمم بمنزلۂ امیر ہے، اس سے تینوں مسائل کے حاصل ہونے والے جوابات درج ذیل ہیں:

(۱) قبضِ مہتمم مزیلِ ملکِ معطین ہے۔

(۲) قبضِ مہتمم سے زکوٰۃ اداء ہو جاتی ہے۔

(۳) قبضِ مہتمم کے بعد بھی مساکین طلبہ کو بطورِ ملک دینا ضروری ہے۔ غیر مصارف میں صرف کرنا جائز نہیں۔

مہتمم کو بمنزلۂ امیر قرار دینے کا صرف پہلے دو مسائل پر اثر پڑتا ہے، مسئلۂ ثالثہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا، یعنی کسی دوسری مد میں صرف کرنا جائز نہیں۔

اس بارہ میں نصوص فقہ کے علاوہ انہی اکابر ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریحات بھی موجود ہیں:

(۱) حضرت گنگوہی قدس سرہٗ انجمن حمایۃ الاسلام سے متعلق سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

''نہ تو زکوٰۃ کا روپیہ چندہ تعمیر مسجد میں دینا درست ہے اور نہ کسی مدرس وغیرہ کی تنخواہ میں دینا درست ہے اور نہ کتب ورسائل خرید کر وقف کرنا درست ہے اور نہ محصول میں دینا درست ہے۔'' (فتاویٰ رشیدیہ: صفحہ ۳۶۳)

تحریر مرسل میں ''تذکرۃ الرشید'' سے منقول تحریر میں ''ملک'' سے ''حقِ ملک'' مراد ہے، کما ھو ظاھر من المقیس علیه.

جب مقیس علیہ یعنی امیر کے قبض سے ملکِ فقراء ثابت نہیں ہوتی تو مقیس یعنی مہتمم کے قبض سے کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟ قبضِ امیر سے صرف حق ملک ثابت ہوتا ہے جس کو صرف صحتِ اداءِ زکوٰۃ کے حق میں ضرورۃً بحکم حقیقتِ ملک قرار دیا گیا ہے، کما او ضحته في الکلام البدیع.

فتاویٰ رشیدیہ سے اس کی مزید وضاحت ہوگئی کہ قبضِ امیر مثبت ملک فقیر نہیں۔

(۲) حضرت سہارنپوری قدس سرہٗ ارکانِ انجمن کو زکوٰۃ دینے سے متعلق فرماتے ہیں:

''اور جو فقراء ہیں ان کو بطورِ تملیک زکوٰۃ دیا جانا درست ہے، پھر ان کو اختیار ہے جس مصرف میں چاہیں صرف کریں اور اگر ان کو بطورِ تملیک نہیں دی گئی بلکہ بطورِ توکیل دی گئی تو درست ہے مگر اس صورت

میں ان پر واجب ہوگا کہ مصارفِ زکوٰۃ میں صرف کریں، اگر انہوں نے مصارفِ زکوٰۃ میں صرف نہ کیا تو زکوٰۃ اداء نہ ہوگی۔ ہاں غیر مصرف میں بعد تملیک مصارف جیسا کہ مدارس میں معمول ہے صرف ہوسکتا ہے۔'' (فتاویٰ خلیلیہ :صفحہ ۱۵۴)

اس تحریر میں یہ اشکال ہے کہ آپ مہتمم کو بمنزلۂ امیر قرار دے رہے ہیں تو اس کے قبض سے عدمِ صحتِ زکوٰۃ کا فتویٰ کیوں تحریر فرمایا؟

اس کے تین جواب ہوسکتے ہیں:

۱- آپ نے مہتمم کو بحکمِ امیر ضرورۃً قرار دیا ہے۔آپ کی نظر میں ایسی ضرورۃ شدیدہ مسئلۂ ثانیہ میں نہیں، اس لیے اسے اصل کے مطابق رکھا۔

۲- اس فتویٰ پر تاریخ درج نہیں اس لیے ممکن ہے کہ یہ فتویٰ بحکمِ امیر قرار دینے سے پہلے کا ہو۔

۳- راجح احتمال یہ ہے کہ آپ نے بحکم امیر قرار دینے کے خیال سے رجوع فرمالیا تھا اور یہ فتویٰ اس کے بعد کا ہے۔اس احتمال کے رجحان کی دو وجوہ ہیں:

ایک یہ کہ تحریر بحکمِ امیر کو آپ کے مجموعہ فتاویٰ میں نہیں نقل کیا گیا۔

دوسری وجہ یہ کہ حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ کے آپ نے اس خیال سے اتفاق نہیں فرمایا کما سیأتی، اس لیے بعید نہیں کہ آپ نے بھی رجوع فرمالیا ہو۔

(۳) حضرت سہارنپوری اور حضرت حکیم الامۃ قدس سرہما کے مابین مکاتبت ۱۳۲۵ھ میں ہوئی ہے، اس کے صرف چار سال بعد ۱۳۲۹ھ میں حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

''ظاہراً مہتمم وکیل معطی کا ہے، اس لیے اس کو مالِ زکوٰۃ تنخواہ وغیرہ (خرید کتب کما فی السوٴال) میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا (الی قولہ) اور اگر وکیل طلبہ کا بھی فرض کیا جاوے تو اس کے قبضہ کو مثل قبضہ طلبہ کے سمجھا جاویگا، لیکن اگر طلبہ کے قبضہ میں یہ مال جاتا تو کیا وہ تنخواہوں وغیرہ میں صرف کرتے؟ اسی طرح مہتمم کو بھی بجز طلبہ کی خاص حوائج کے دوسری جگہ صرف نہ کرنا چاہیے، جس طرح امیر المسلمین نائب فقراء کا ہے مگر بیت المال سے رقم دوسری مدات میں خرچ نہیں کرسکتا۔'' (امداد الفتاویٰ:۳/ ۲۶۱)

اس سے دو امر ثابت ہوئے:

۱- حضرت سہارنپوری قدس سرہٗ کے جواب یعنی مہتمم کو بمنزلۂ امیر قرار دینے سے حضرت حکیم الامۃ

قدس سرہٗ نے اتفاق نہیں فرمایا۔

۲ – بمنزلہ امیر تسلیم کر لینے کی صورت میں بھی شرطِ تملیکِ فقیر ساقط نہیں ہوتی، امیر المؤمنین بھی بیت المال سے دوسری مدات میں خرچ نہیں کرسکتا۔

یہاں یہ بھی ملحوظ رہے کہ ولایتِ امیر اور وکالتِ مہتمم میں فرق ہے۔

امیر ولایتِ عامہ کے باوجود بھی دوسری مدات میں صرف نہیں کرسکتا، اس لیے کہ بیت المال فقراء کی ملک نہیں، اس میں ان کا صرف حقِ ملک ہے، اس لیے وہ اس میں تصرفات کے مجاز نہیں، خود ہی مختار نہیں تو اذنِ غیر کیسے معتبر ہوسکتا ہے؟

وکالتِ مہتمم میں یہ تفصیل ہے کہ اگر طلبہ توکیل تصرف کریں تو اس کا حکم مثل بیت المال ہوگا، یعنی باذن طلبہ بھی دوسری مدات میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا۔

اور اگر توکیلِ تملک کریں تو جمیع طلبہ کی طیبِ خاطر سے دوسری مدات میں صرف کرنا جائز ہوگا، مگر سب طلبہ کی طیبِ خاطر کا یقین حاصل کرنے کی کوئی صورت ممکن نہیں، بلکہ اس کے برعکس عدم رضا متیقن ہے۔ کما مرّ من نص حکیم الامۃ قدس سرّہٗ.

علاوہ ازیں اس میں مزید چار محظورات بھی ہیں، ان محظورات خمسہ کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

(۴) اوپر نمبر ۳ میں بتایا جا چکا ہے کہ حضرت سہارنپوری اور حضرت حکیم الامۃ قدس سرہما کے مابین مکاتبت سن ۱۳۲۵ھ میں ہوئی ہے۔

اور حضرت مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ تعالیٰ نے رسالہ ”إماطة التشكيك في إناطة الزكوٰة بالتمليك“ سن ۱۳۶۱ھ میں تصنیف فرمایا ہے، رسالہ مذکورہ کے آخر میں حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ کی یہ تحریر ہے:

”میں نے کل کا کل دیکھا اور دل سے دعاء نکلی، صرف دو جگہ استنباط کی جگہ استدلال لکھ دیا ہے، استنباط سے غیر منصوص ہونے کا شبہہ ہوتا ہے۔“

اس رسالہ کی پوری تحقیق کا خلاصہ آخر میں یوں درج ہے:

”مہتمم مدارس کو کسی طرح وکیلِ فقراء مثل امیر المؤمنین یا عاملینِ صدقہ کے قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ نہ اس کو ولایتِ عامہ حاصل ہے نہ اس کی حمایت کو تحفظ اموالِ مسلمین میں کوئی دخل ہے، اور بالفرض اگر اس کو امیر المؤمنین جیسے اختیارات ہوتے بھی تو خود امیر المؤمنین کے لیے یہ کب جائز تھا کہ اموالِ زکوٰۃ کو بلا تملیکِ فقراء

رفاہِ عام وغیرہ کے کاموں میں صرف کر سکے، اس لیے جو مشکلات پیش کی گئی ہیں وہ مہتمم کو امیر المؤمنین یا عامل صدقہ فرض کر لینے کے بعد بھی رفع نہیں ہوتیں، ان مشکلات کا حل اموالِ زکوٰۃ سے کسی طرح نہیں ہوسکتا، بلکہ اگر حکومتِ اسلامی ہو تو ان کے لیے بیت المال کے دوسرے مدات کھلے ہوئے ہیں، اور اگر حکومتِ اسلامی نہیں تو مسلمان حسبِ مقدرت و استطاعت ان خیرات ومبرات یا اوقاف وغیرہ کے لیے مستقل چندہ کریں یا شخصی طور پر پورا کریں جیسا کہ ہندوستان وغیرہ ممالک میں اسلامی سلطنت اُٹھ جانے کے بعد سے آج تک اسی طرح ہوتا بھی رہا ہے۔ و اللّٰہ المستعان و علیہ التکلان و ھو سبحانہ و تعالیٰ اعلم."

اس سے بھی وہی دو امر ثابت ہوئے جو اوپر نمبر ۳ میں لکھے جا چکے ہیں، یعنی:

۱- حضرت سہارنپوری قدس سرہٗ کے جواب سے حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ نے اتفاق نہیں فرمایا۔

۲- بمنزلہ امیر تسلیم کر لینے کی صورت میں بھی شرطِ تملیک ساقط نہیں ہوتی، خود امیر ہی کے لیے بدونِ تملیک رفاہِ عام میں صرف کرنا جائز نہیں۔

تحریر مرسل کے آخر میں ہر طالبِ علم سے داخلہ فارم پر احتیاطاً مضمونِ توکیل لکھوانے کی تدبیر مذکور ہے، اس میں یہ اشکال ہے کہ طلبہ کی طرف سے یہ توکیل اگر صرف قبض وصرف کی نہیں، بلکہ توکیلِ تملک بھی ہے، یعنی مہتمم کے قبض سے طلبہ مدرسہ کے پورے اموالِ زکوٰۃ کے مالک ہو جاتے ہیں تو اس میں محظورات ذیل ہیں:

① کسی طالبِ علم سے بھی یہ توقع ہرگز نہیں کی جا سکتی کہ وہ خود کو مدرسہ کی مدِ زکوٰۃ کے خزانہ کا مالک ومختار سمجھتا ہو اور پھر اپنا اتنا بڑا سرمایہ مدرسہ کی تعمیر، خرید کتب اور تنخواہوں میں صرف کرنے کی اجازت بطیبِ خاطر دیتا ہو، کسی طالبِ علم کو اس کا سرمایہ دے کر پھر اسے مصارف مذکورہ میں صرف کرنے کی ترغیب دے کر طیبِ خاطر کی حقیقت بسہولت معلوم کی جا سکتی ہے، اوپر حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ کے ایک فتویٰ میں یہ عبارت گزر چکی ہے:

"اگر طلبہ کے قبضہ میں یہ مال جاتا تو کیا وہ تنخواہوں وغیرہ میں صرف کرتے؟"

(امداد الفتاویٰ:۳/۲۶۱)

② جب اتنی رقم جمع ہو جائے کہ مجموعہ طلبہ پر تقسیم کرنے سے ہر شخص کا حصہ بقدرِ نصاب ہو جائے تو اس کے بعد مہتمم کے لیے کسی سے مزید رقم مدرسہ کے لیے لینا جائز نہ رہے گا، بلکہ حولانِ حول کے بعد ہر طالبِ علم پر زکوٰۃ فرض ہو جائے گی اور معطی کو اس کا علم ہونے کے باوجود اس نے زکوٰۃ دی تو زکوٰۃ

اداء نہ ہوگی۔

قال في العلائية: ولو خلط زكوة موكيله ضمن، وكان متبرعا إلا إذا وكله الفقراء.

قال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله إذا وكله الفقراء) لأنه كلما قبض شيئًا ملكوه، وصار خالطا مالهم بعضه ببعض، ووقع زكوٰة عن الدافع لكن بشرط أن لا يبلغ المال الذي بيد الوكيل نصابا، فلو بلغه وعلم به الدافع لم يجزه إذا كان الآخذ وكيلا عن الفقير كما في البحر عن الظهيرية، قلت: وهذا إذا كان الفقير واحدا، فلو كانوا متعددين لا بد أن يبلغ لكل واحد نصابا لأن ما في يد الوكيل مشترك بينهم، فإذا كانوا ثلاثة وما في يد الوكيل بلغ نصابين لم يصيروا أغنياء، فتجزى الزكوٰة عن الدّافع بعده إلى أن يبلغ ثلاثة أنصباء. (ردالمحتار: ۱۲/۲)

③ ہر طالبِ علم کو اختیار ہوگا کہ وہ جب چاہے مہتمم کی وکالت ختم کرکے اپنے حصہ کی رقم کا مطالبہ کرے، خصوصاً جب وہ مدرسہ چھوڑ کر جا رہا ہو۔

④ طالبِ علم کے انتقال پر اس کے حصہ کی رقم اس کے ترکہ میں داخل ہوگی۔

⑤ مہتمم، اساتذہ اور مدرسہ کا پورا عملہ طلبہ کے تنخواہ دار ملازم ہوں گے، اس نظریہ کے مطابق نہ تو مدرسہ کا نظم صحیح رہ سکتا ہے اور نہ ہی طلبہ کی صحیح تربیت ہوسکتی ہے، علاوہ ازیں طلبہ کے قلوب میں اساتذہ کی کیا وقعت ہوگی اور اس میں علم کا کیا نور ہوگا جو استاذ کو نوکر سمجھ کر حاصل کیا گیا ہو؟

اور اگر طلبہ کی طرف سے توکیل صرف قبض وصرف کی ہے، تملک کی نہیں تو اذنِ طلبہ سے بھی دوسرے مدات میں صرف کرنا جائز نہیں، کما حررنا، بالفرض اس کا کوئی جواز ہوتا تو اس میں بھی محظورات مذکورہ میں سے محظورِ اوّل وخامس لازم آتے ہیں۔

الحاصل:

حضرت گنگوہی اور حضرت سہارنپوری قدس سرہما کی تحقیق کے مطابق مدارس کی مدِ زکوٰۃ صدقہ کے بیت المال کی طرح ہے جس کے احکام یہ ہیں:

① عامل اور مہتمم اموال زکوٰۃ صرف وصول کرنے اور مساکین کو تملیکاً دینے میں مساکین کے

وکیل ہیں، دوسری مدات میں صرف کرنے کے وکیل نہیں۔

② عامل یا مہتمم کے قبضہ سے معطی کی ملک ختم ہو جاتی ہے۔

③ عامل یا مہتمم کے قبضہ سے معطی کی زکوٰۃ اداء ہو جاتی ہے۔

قال الإمام الكاساني رحمه الله تعالى لما حصل (المال) في يد الإمام حصلت الصدقة مؤداة، حتّى لو هلك المال في يده تسقط الزكوٰة عن صاحبها. (بدائع: ۲/٤٤)

④ عامل اور مہتمم مساکین کو بطورِ ملک دینے کے سوا کسی دوسری مد میں صرف کرنے کے مجاز نہیں۔

⑤ اگر مہتمم کو مساکین نے مدرسہ کی دوسری ضرورات میں صرف کرنے کا وکیل بنا دیا مگر وکیل تملک نہیں بنایا تو بھی دوسری ضرورات میں صرف کرنا جائز نہیں۔

⑥ مہتمم کو مساکین طلبہ نے وکیل تملک بنا دیا تو ان کی طیبِ خاطر سے دوسری مدات میں صرف کرنا جائز ہے، مگر اس صورت میں بھی چونکہ مدارس کے مصارفِ مذکورہ کے لیے توکیل طلبہ بطیبِ خاطر نہیں، اس لیے جائز نہیں، مفاسدِ مذکورہ اربعہ مزید بریں۔ فكلها خمسة مفاسد كما حررنا.

واللہ تعالیٰ اعلم

(وضاحت: باورچی کی تنخواہ پر اشکال وجواب صفحہ ۴۰۵ پر ہے)

۲۰/ ذی قعدة ۱٤۰٤ھ



اللّٰہ نور السمٰوات والارض

کتاب التفسیر والحدیث

تفسیر ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا﴾ الآیة

سُؤال: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ O لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ کیا یہ وعید صرف سیدنا محمد رسول اللہ ﷺ کے ساتھ خاص ہے یا یہ قاعدہ کلیہ ہے، جیسا کہ شرح عقائد نسفی صفحہ ۱۰۰ پر لکھا ہے، نیز اس تناظر میں شرح عقائد میں جھوٹے مدعیٔ نبوت کو تئیس سال نہ ملنے کا قول کیا گیا ہے، اس میں تئیس سال جھوٹے مدعیٔ نبوت کو نہ ملنے کی بات عمومی قاعدہ ہے تو بہاء اللہ ایرانی کذاب وغیرہ مدعیانِ نبوت تو دعویٰ کے بعد تئیس سال سے زیادہ عرصہ زندہ رہے، ان کا سچا ہونا لازم آتا ہے، نیز حضرت زکریا و حضرت یحییٰ علیہما السلام اور دیگر کئی معلوم و نامعلوم انبیاءِ کرام علیہما السلام نبوت ملنے کے تھوڑے عرصہ کے بعد شہید کر دیئے گئے، معاذ اللہ ثم معاذ اللہ ان کا کذب ثابت ہوتا ہے اور اگر یہ قضیہ شخصیہ ہے تو شرح عقائد وغیرہ میں اسے قاعدہ کلیہ کہا گیا ہے، ان عبارات کا کیا جواب ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اگرچہ بعض مفسرین نے "تقول" کی ضمیر کا مرجع محمد رسول اللہ ﷺ بیان کیا ہے، جس سے بظاہر تخصیص کا شبہہ ہوتا ہے، مگر درحقیقت یہ قاعدہ کلیہ ہے جو تمام انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو شامل ہے، آپ ﷺ کو ضمیر کا مرجع قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ نزولِ قرآن کے وقت آپ ہی اس کا مصداق تھے۔ تئیس سال کی تقیید بھی واقعی ہے، احترازی نہیں۔

جھوٹے مدعیانِ نبوت کے کافی عرصہ تک زندہ رہنے سے جو اشکال پیدا ہوتا ہے اس کے دو جواب ہیں:

(۱) اخذ بیمین وقطع وتین سے اماتہ مراد ہے، جو عام ہے، خواہ نفساً ہو یا حجۃً۔

بہاء اللہ ایرانی وغیرہ نفساً اگرچہ تئیس سال سے زیادہ عرصہ تک زندہ رہے، مگر حجۃً بہت جلد مغلوب ہو گئے تھے، حضرت حکیم الامہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اور یہ کنایہ ہے اماتہ سے نفساً یا حجۃً، یعنی جھوٹا مدعی نبوت مؤید بالحجہ نہیں ہوتا بلکہ یا ہلاک ہوتا ہے یا ظہورِ

کذب سے رسوا وذلیل ہوتا ہے، پس مطلق اماتہ کو اخذ یمین وقطع وتین سے تشبیہاً تعبیر فرمادیا گیا۔

كما في الخازن فكان كمن قطع وتينه. (بيان القرآن)

(۲) اس سے مراد وہ نبی ورسول ہے جس کی نبوت ورسالت دلائل وبراہین سے ظاہر ہوچکی ہے، اگر وہ اللہ تعالیٰ پر نعوذ باللہ افتراء کرے گا تو اس پر فوراً عذاب آجائے گا، جھوٹا مدعی نبوت اس سے مراد نہیں، چنانچہ شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

نبی اللہ کے کلام میں خیانت نہیں کرسکتا:

حضرت شاہ عبدالقادر رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں: یعنی اگر جھوٹ بناتا اللہ پر تو اوّل اس کا دشمن اللہ ہوتا اور ہاتھ پکڑتا، یہ دستور ہے گردن مارنے کا کہ جلاد اس کا داہنا ہاتھ اپنے بائیں ہاتھ میں پکڑ رکھتا ہے، تاکہ سرک نہ جائے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ "تقول" کی ضمیر رسول کی طرف لوٹتی ہے، یعنی اگر رسول بالفرض کوئی حرف اللہ کی طرف منسوب کردے یا اس کے کلام میں اپنی طرف سے ملادے جو اللہ نے نہ کہا ہو تو اسی وقت اس پر یہ عذاب کیا جائے (العیاذ باللہ) کیونکہ اس کی تصدیق اور سچائی آیات بینات اور دلائل وبراہین کے ذریعہ سے ظاہر ہوچکی ہے، اب اگر اس قسم کی بات پر فوراً عذاب اور سزا نہ کی جائے تو وحی الٰہی سے امن اٹھ جائے گا اور ویسا التباس واشتباہ پڑجائے گا جس کی اصلاح ناممکن ہوجائے گی، جو حکمت تشریع کے منافی ہے۔

نبوت کے جھوٹے دعوے کو اللہ چلنے نہیں دیتا:

بخلاف اس شخص کے جس کا رسول ہونا آیات وبراہین سے ثابت نہیں ہوا، بلکہ کھلے ہوئے قرائن و دلائل علانیہ اس کی رسالت کی نفی کرچکے ہیں تو اس کی بات بھی بیہودہ اور خرافات ہے، کوئی عاقل اس کو درخور اعتناء نہ سمجھے گا اور نہ بحمد اللہ دین الٰہی میں کوئی التباس واشتباہ واقع ہوگا۔ ہاں ایسے شخص کی معجزات وغیرہ سے تصدیق ہونا محال ہے۔ ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو جھوٹا ثابت کرنے اور رسوا کرنے کے لیے ایسے امور بروئے کار لائے جو اس کے دعوائے رسالت کے مخالف ہوں۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ جس طرح بادشاہ ایک شخص کو کسی منصب پر مامور کرکے اور سند وفرمان وغیرہ دے کر کسی طرف روانہ کرتے ہیں، اب اگر اس شخص سے اس خدمت میں کچھ خیانت ہوئی یا بادشاہ پر جھوٹ باندھنا اس سے ثابت ہوا تو اسی وقت بلا توقف اس کا تدارک کرتے ہیں، لیکن اگر سڑک کوٹنے والا مزدور یا جھاڑو دینے والا بھنگی بکتا پھرے کہ

گورنمنٹ کا میرے لیے یہ فرمان ہے یا میرے ذریعہ سے یہ احکام دیئے گئے ہیں تو کون اس کی بات پر کان دھرتا ہے اور کون اس کے دعوؤں سے تعرض کرتا ہے۔

بہر حال آیتِ ہٰذا میں حضور ﷺ کی نبوت پر استدلال نہیں کیا گیا بلکہ یہ بتلایا گیا ہے کہ قرآن کریم خالص اللہ کا کلام ہے جس میں ایک حرف یا ایک شوشہ بھی نبی کریم ﷺ بھی اپنی طرف سے شامل نہیں کر سکتے اور نہ باوجود پیغمبر ہونے کے آپ کی یہ شان ہے کہ کوئی بات اللہ کی طرف منسوب کر دیں جو اس نے نہ کہی ہو۔

توراۃ سفر استثناء کے اٹھارویں باب میں بیسواں فقرہ یہ ہے:

''لیکن وہ نبی ایسی گستاخی کرے کہ کوئی بات میرے نام سے کہے جس کے کہنے کا میں نے اسے حکم نہیں دیا اور معبودوں کے نام سے کہے تو وہ نبی قتل کیا جائے۔''

خلاصہ یہ ہے کہ جو نبی ہوگا اس سے ایسا ممکن نہیں۔

فنظير هذه الآية قوله تعالیٰ ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَ هُمْ بَعْدَ الَّذِیْ جَاءَ كَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِیٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ﴾ (تفسير عثماني: ٢/٧٢٧)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۸/ جمادی الثانیہ ۱٤۱۸ھ



''درسِ قرآن'' سے متعلق تحریرِ ذیل، ایک وضاحت از مرتب

حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ نے محمد احمد صاحب کو بار بار سمجھانے کی کوشش کی، مگر باوجود عالم نہ ہونے کے وہ اپنے مؤقف پر قائم رہے اور تفسیر لکھنے کا سلسلہ جاری رکھا تو پھر دینی تصلب اور حفاظت دین کی ذمہ داری کا تقاضا یہی تھا کہ اس منکر کے رَد میں کچھ شدت اختیار کی جاتی۔

خود مؤلف کے شیخ اوّل حکیم الامۃ حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے غیر عالم کو ترجمہ وتفسیر لکھنے، بلکہ بغیر استاذ کے از خود ترجمہ پڑھنے، بلکہ اپنی لکھی ہوئی تفسیر ''بیان القرآن'' پڑھنے سے بہت تاکید سے روکا ہے اور کسی ماہر استاذ سے سبقاً سبقاً پڑھنے کو ضروری قرار دیا ہے۔ اس بارے میں آپ کے مفصل ارشادات مقدمہ بیان القرآن اور مواعظ میں جگہ جگہ ملتے ہیں، ان میں سے چند ارشادات بطورِ نمونہ ملاحظہ ہوں:

۱- کلام اللہ کو کسی استاذ ماہر سے حاصل کرو، لیکن چونکہ اردو کے ترجمے بکثرت ہوگئے، اس لیے ہر شخص قرآن وحدیث کے سمجھنے کا مدعی ہوگیا ہے، حالانکہ بغیر مہارت تامہ علومِ درسیہ کے قرآن وحدیث سمجھ میں نہیں آتا۔ (عمل الذرہ: صفحہ ۳۶)

۲- اور آج کل تو ایسے ترجمے بھی ہوگئے ہیں کہ ان کے اندر ایسے دقیق فرقوں کا لحاظ نہیں کیا گیا، یہی تو وجہ ہے کہ قرآن شریف کے ترجمہ میں بہت علوم جاننے کی ضرورت ہے، جبکہ ہر شخص کو ترجمہ دیکھنا بھی نہ چاہیے، قرآن میں بہت سے علوم کی ضرورت ہے ترجمہ کے مطالعہ کے لیے، صاحبِ کشاف نے مفسر کے لیے چودہ علوم کی ضرورت لکھی ہے۔ (الصلوٰۃ: صفحہ ۷)

۳- اور خود ترجمہ کا مطالعہ کرنا تو بہت مضر ہوتا ہے، اگر خود مطالعہ کرلینا کافی ہے تو اقلیدس کا بھی خود مطالعہ کرکے امتحان دے دیا کرو، استاذ سے پڑھنے کی کیا ضرورت؟ قانون کی کتاب لیجئے اور خود اس کا مطالعہ کیجئے، ضرور اس کے سمجھنے میں غلطی کریں گے اور جو استاذ سے پڑھے ہوں گے غلطی نہ کریں گے، قانون دان ہی جانتا ہے قانون کی باتوں کو۔ (الصلوٰۃ: صفحہ ۱۰)

۴- اب تو عوام نے اپنا علاج خود کرنا شروع کر دیا کہ قرآن وحدیث کا ترجمہ پڑھنے لگے اور ترجمہ دیکھ کر شبہات کا خود ہی جواب دینے لگے، مگر میں تجربہ سے کہتا ہوں کہ ایسے عوام کو خود ترجمہ پڑھنا حرام ہے، بلکہ تم کو لازم ہے کہ کسی محقق سے رجوع کرو اور جو طریق وہ بتلائے اس پر عمل کرو، اپنی رائے کو دخل نہ دو۔ (غایۃ النجاح فی آیۃ النکاح)

۵- میرے نزدیک مطلقاً ضروری ہے کہ اس تفسیر (بیان القرآن) کو اوّل سے آخر تک کسی عالم سے سبق کے طور پر پڑھ لیا جاوے اور جو مضمون اس پر بھی سمجھ میں نہ آوے اس کو علوم درسیہ پر موقوف سمجھا جاوے۔ (بیان القرآن: ۱/ ٦)

مفتی اعظم پاکستان حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ بھی مؤلف ''درسِ قرآن'' کے شیخ ہیں، ان کا ارشاد ہے:

''اُصول کی بات یہ ہے کہ دنیا کا کوئی معمولی سے معمولی فن بھی نری کتاب کے مطالعہ سے کسی کو معتدبہ نہیں حاصل ہوسکتا جب تک اس کو کسی استاذ سے نہ پڑھے، معلوم نہیں قرآن اور علومِ قرآن ہی کو ایسا کیوں سمجھ لیا گیا ہے کہ جس کا جی چاہے خود ترجمہ دیکھ کر جو چاہے مراد متعین کرلے۔ یہ بے اُصولِ مطالعہ جس میں کسی ماہر استاذ کی رہنمائی شامل نہ ہو، یہ بھی آیاتِ الٰہیہ پر اندھے بہرے ہوکر گرنے کے مفہوم میں شامل ہے، اللہ تعالیٰ ہم کو صراطِ مستقیم کی توفیق بخشیں۔'' (معارف القرآن: ٦/ ۵۰۸)

مقدمۂ معارف القرآن میں ہے:

تفسیر قرآن کے بارے میں ایک شدید غلط فہمی

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی ہوگی کہ قرآن کریم کی تفسیر ایک انتہائی نازک اور مشکل کام ہے، جس کے لیے صرف عربی زبان جان لینا کافی نہیں، بلکہ تمام متعلقہ علوم میں مہارت ضروری ہے، چنانچہ علماء نے لکھا ہے کہ مفسر قرآن کے لیے ضروری ہے کہ وہ عربی زبان کے صرف ونحو اور بلاغت وادب کے علاوہ علم حدیث، اُصولِ فقہ وتفسیر اور عقائد وکلام کا وسیع وعمیق علم رکھتا ہو، کیونکہ جب تک ان علوم سے مناسبت نہ ہو، انسان قرآن کریم کی تفسیر میں کسی صحیح نتیجے تک نہیں پہنچ سکتا۔

(مقدمہ معارف القرآن)

حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کی مندرجہ ذیل تحریر کو خود مؤلف کے مشائخ کے ان ارشادات کی روشنی میں پڑھا جائے، حقیقت یہ ہے کہ ان اُصول کی خلاف ورزی کر کے مؤلف خطرناک خطا میں مبتلا ہوئے۔ اس کا نتیجہ ہے کہ بہت سی شدید ضعیف روایات بلکہ بعض موضوع روایات اور غیر مستند واقعات بھی اس تفسیر میں آ گئے ہیں۔

محمد احمد کا ''درسِ قرآن'' پڑھنا جائز نہیں

میں نے مؤلف کو بذریعہ رجسٹری یہ اطلاع بھیج دی تھی کہ اگر آپ ''درسِ قرآن'' سے متعلق میری تحریر کا کوئی جواب لکھیں گے یا کسی سے لکھوائیں گے تو میں اس کا کوئی جواب نہیں دوں گا۔

جب انہوں نے چار علماء سے کتاب کی اصلاح کرانے کی تحریر لکھ دی اور چار مشہور علماء کے نام بھی لکھ دیے تو میرا مقصد پورا ہو گیا، اس لیے میں نے اس سلسلہ میں کچھ کہنا سننا بالکل بند کر دیا۔

مگر مؤلف نے اپنا وعدہ پورا نہ کیا، ان مشہور علماء سے اصلاح کرائے بغیر کتاب شائع کر رہے ہیں، اس لیے عوام کو اس فتنہ سے بچانے کی کوشش جاری رکھنا فرض ہے، میری مفصل تحریر کا خلاصہ یہ ہے:

۱- مؤلف عالم نہیں، اس لیے ان کا اپنے نام کے ساتھ ''مولانا'' لگانا جائز نہیں، اس سے عوام کو دھوکا ہوتا ہے۔

۲- میں نے ''درسِ قرآن'' پر تقریظ لکھنے سے انکار کر دیا تھا اس کے باوجود انہوں نے میرا نام کتاب میں شائع کر دیا اور میرے نام سے اُمت کو پندرہ سال سے دھوکا دے رہے ہیں۔

۳- میں نے تو صرف تقریظ لکھنے سے انکار کر دیا تھا مگر حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اور حضرت مولانا مفتی محمد عاشق الٰہی صاحب زید مجدہ نے تو مجھ سے بھی بڑھ کر کتاب کی اشاعت ہی سے منع فرمایا تھا، اس کے باوجود انہوں نے کتاب شائع کر دی، ساتھ مزید جرأت یہ کہ حضرت شیخ الحدیث کا نام بھی شائع کر دیا۔

۴- مولانا محمد تقی صاحب عثمانی لکھتے ہیں:

''محمد احمد صاحب نے احقر کی رائے حاصل کرنے کے لیے کتاب یا اس کا مسودہ نہیں بھیجا تھا، نہ اظہارِ رائے کے لیے کہا تھا، لیکن کتاب میں میرا نام شائع کر دیا، احقر سے نہ رائے لی نہ مشورہ کیا، نہ کبھی کتاب کا ذکر کیا، آنجناب کی طرف سے ''درسِ قرآن'' پر اعتراضات کے بعد احقر نے

متعدد مرتبہ ان سے کہا کہ اگر آپ احقر سے واقعۃً رائے لیتے تو احقر یہ مشورہ دیتا کہ آپ اس کتاب کی تالیف کا اقدام نہ کریں۔''

ان حضرات کی ممانعت کا علم بلا تجسس ہو گیا، ممکن ہے اور علماء نے بھی روکا ہو۔

۵- اگر یہ معاملہ حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ کی خدمت میں پیش ہوتا کہ آپ کے سلسلہ کے ایک غیر عالم خلیفہ نے تفسیر لکھی، کئی مشہور علماء نے اس کو اس کی اشاعت سے منع فرمایا جن میں حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب بھی ہیں، مگر اس نے اپنے نام کے ساتھ ''مولانا'' لگا کر کتاب شائع کر دی اور مزید ظلم یہ کہ کتاب میں ان علماء کے نام شائع کر کے پندرہ سال سے اُمت کو دھوکا بھی دے رہا ہے، اور بعض ایسے علماء کا نام بھی شائع کر دیا ہے جن کو کتاب یا اس کا مسودہ دکھانا تو درکنار ان کو اس کی خبر تک بھی نہیں دی، تو کیا حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ ایسے شخص کو توبہ اور ان علماءِ کرام سے معافی مانگنے اور کتاب کی اشاعت بند کرنے پر مجبور نہ فرماتے؟ اور بصورتِ انکار سلسلہ سے اخراج کا اعلان نہ فرماتے؟ اور کیا اب سلسلہ کے موجودہ اکابر پر یہ فرض عائد نہیں ہوتا؟

۶- اگر ان کا یہ مقدمہ نمبر ''۵'' میں مذکور تفصیل کے مطابق عدالتِ شرعیہ میں پیش کیا جائے تو کیا عدالت ایسے شخص کو سخت تعزیر اور کتاب پر بندش نہیں لگائے گی؟

۷- سابق مفصل تحریر میں یہ وضاحت کر چکا ہوں کہ میں نے اس تحریر سے پہلے دو بار ان کو بہت نرمی سے سمجھایا اور تیسری بار چہرے کے پردے کے مسئلہ پر ذرا سختی سے کہا تو یہ بہت سخت برہم ہوئے اور اس بے پردگی کو تفسیر عثمانی سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ جب ان سے قبول کی کوئی توقع نہ رہی تو میں نے علماء کو جاہل مفسرین کے خطرناک فتنہ کی طرف متوجہ کرنا فرض سمجھا۔

بحمد اللہ تعالیٰ بندہ کے متوجہ کرنے پر دنیا بھر میں مشہور علماءِ کرام نے اس فتنہ کے خلاف خوب کھل کر لکھا، مؤلف کو بہت سخت تنبیہ فرمائی، علماء سے کتاب کی اصلاح کرانے پر مجبور کر دیا، مگر اس نے طریقِ اصلاح سے متعلق علماء کی ہدایات قبول کرنے سے انکار کر دیا، علماء کی تحریر دارالافتاء میں محفوظ ہیں۔

۸- مؤلف علماء کی ہدایات سے انحراف کی وجہ سے انتہائی کوشش اور بڑی سے بڑی مالی پیشکش کے باوجود مشہور و مسلم علماء میں سے کسی ایک کو بھی کتاب کی اصلاح پر آمادہ نہیں کر سکا، کسی غیر معروف وغیر مسلم عالم کی اصلاحی نظر معتبر نہیں۔ اس لیے اس کتاب کا دیکھنا جائز نہیں۔

۱۵ / جمادی الآخرۃ ۱۴۱۲ھ

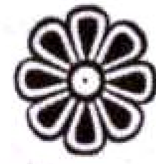
إن مع العسر يسرا



كَفٰى بِالْمَرْءِ كَذِبًا اَنْ يُّحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ (مسلم)

انسان کے جھوٹا ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ جو بات بھی سنے (بلا تحقیق) بیان کردے

حدیثِ ضعیف پر عمل کرنے میں مفاسد



حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ

اُصولِ حدیث میں ایک بہت اہم قاعدہ

حضراتِ فقہاءِ کرام رحمہم اللہ کی تنبیہات

عقل سلیم وفہم مستقیم

تغیراتِ زمانہ پر فقیہانہ نظر

اپنے موضوع میں منفرد تنقید و بے مثال تحقیق



حدیثِ ضعیف پر عمل کرنے میں
مفاسد

عام طور پر مشہور ہے کہ فضائل میں حدیث ضعیف پر عمل کرنا جائز ہے۔

اس رسالہ میں

حدیث، اُصولِ حدیث وَنصوصِ فقہ سے ثابت کیا گیا ہے کہ یہ حکم عام نہیں بلکہ اسکے لیے بہت سی قیود وشروط ہیں جو اس زمانہ میں مفقود ہیں لہٰذا اب فضائل میں بھی حدیثِ ضعیف پر عمل کرنا جائز نہیں۔



عمل بالحدیث الضعیف میں مفاسد

سؤال: مشہور ہے کہ فضائل میں ضعیف حدیث پر عمل کرنا جائز ہے، کیا یہ مطلقاً صحیح ہے یا اس میں کوئی تفصیل ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

ضعیف حدیث پر عمل کرنے میں مندرجہ ذیل مفاسد ہیں:

(۱) اس میں یہ شرط ہے کہ اس عمل کو سنت نہ سمجھا جائے۔

اور حال یہ ہے کہ عوام تو درکنار خواص بلکہ مشہور علماء اور مقتدیٰ حضرات بھی ایسے اعمال کو سنت سمجھتے ہیں، بالخصوص شیخ عبد الحق دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ''ما ثبت بالسنۃ'' کا نام دیکھ کر اس میں مذکورہ سب اعمال کو مسنون سمجھا جاتا ہے، حالانکہ اس میں بھی اکثر روایات اسی قسم کی ہیں۔

(۲) یہ شرط بھی ہے کہ روایتِ ضعیفہ سے کوئی حکم شرعی ثابت نہ کیا جائے۔

اور اعتقاد فضیلت حکم شرعی ہے، البتہ خیالِ فضیلت حکم شرعی نہیں۔

(۳) یہ شرط بھی ہے کہ روایت میں ضعفِ شدید نہ ہو۔

اور فضائل سے متعلقہ اکثر روایات کا حال یہ ہے کہ صرف ضعیفہ شدیدہ ہی نہیں، بلکہ موضوعہ ہیں، بیشتر کے موضوع ہونے کی تو اصحابِ فن نے تصریح فرمائی ہے اور بقیہ کے بارے میں بھی بوجوہِ ذیل یہی ظن غالب ہے۔

۱- ان کے رواۃ وضّاع، روافض اور صوفیہ ہیں:

وضع احادیث میں روافض کا کردار اتنا واضح اور اس قدر مشہور ہے کہ مزید وضاحت کی حاجت نہیں، علاوہ ازیں اس کی تفصیل تحریر میں لانے کے لیے مختصر مضمون کافی نہیں، دفاتر کے دفاتر درکار ہیں۔

وضعِ احادیث کے فن میں صوفیہ کے کارناموں سے بھی کتبِ حدیث ورجال بھری پڑی ہیں۔

قال الإمام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ:

قال یحیی بن سعید القطان رحمہ اللہ تعالیٰ: لم نر الصالحین فی شیء أکذب منهم فی الحدیث (إلی قوله) لم تر اهل الخیر في شیٔ أکذب منهم فی الحدیث قال مسلم: یقول یجریَ الکذب علی لسانهم ولا یتعمدون الکذب.

وقال العلامة العثماني رحمہ اللہ تعالیٰ:

قال عياض رحمہ اللہ تعالیٰ: وقد يقع فی الكذب علی رسول الله ﷺ من غلبت عليه العبادة، ولم يكن معه علم، فيضع الحديث فی فضائل الأعمال ووجوه البر، ويتساهلون فی رواية ضعيفها ومنكرها و موضوعاتها كما قد حكی عن كثير منهم واعترف به بعضهم، وهم يحسبون لقلة علمهم أنهم يحسنون صنعا اهـ والحكايات في هذا الباب كثيرة ذكر نبذا منها السيوطی رحمہ اللہ تعالیٰ فی التدريب. (فتح الملهم: ۱/۱۳۳)

۲- چوتھی صدی تک ان روایات کا وجود نہیں ملتا، صرف متأخرین کی تصانیف میں ہیں، مثلاً شیخ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ''غنیۃ الطالبین'' ابو طالب مکی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ''قوت القلوب'' امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ''احیاء العلوم''، ''مکاشفۃ القلوب''، ''کیمیائے سعادت'' حافظ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تصانیف اور شیخ عبد الحق دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ''ما ثبت بالسنۃ''۔

کتب متقدمین میں کسی حدیث کا وجود نہ ملنا اس کے موضوع ہونے کی دلیل ہے،

قال الإمام البيهقی رحمہ اللہ تعالیٰ:

''من جاء اليوم بحديث لا يوجد عند الجميع لا يقبل.

(فتح المغيث: صـ ۹۶، مقدمة ابن الصّلاح: صـ ۱۰۰)

وقال الشاه ولی الله رحمہ اللہ تعالیٰ:

''وطبقۂ رابعہ احادیثے کہ نام ونشان آنہا در قرونِ سابقہ معلوم نبود ومتأخرین آن را روایت کردہ اند پس حالِ آنہا از دوشق خالی نیست یا سلف تفحص کردند وآنہا را اصل نیافتند تا مشغول بروایت آنہا می شدند یا یافتند ودران قدحی وعلتی دیدند کہ باعث شد ہمہ آنہا را برترک روایتِ آنہا، وعلی کل تقدیر این احادیث قابل اعتماد نیستند کہ در اثبات عقیدہ یا عملی بآنہا تمسک کردہ شود

ولنعم ما قال بعض الشيوخ فی أمثال هذا ؎

فإن كنت لا تدری فتلك مصيبة   وإن كنت تدری فالمصيبة أعظم

واین قسم احادیث را بسیارے از محدثین زدہ است وبجہتِ کثرتِ طرقِ این احادیث کہ

درین قسم کتب موجودند مغرور شدہ حکم بر تواتر آنہا نمودہ و در مقامِ قطع ویقین بدان تمسک جستہ بر خلافِ احادیثِ طبقاتِ اولیٰ وثانیہ وثالثہ مذہبے بر آوردہ اند و درین قسمِ احادیث کتبِ بسیار مصنفہ شدہ اند۔ (الی قولہ) ومایۂ تصانیف شیخ جلال الدین سیوطی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ در رسائل ونوادر خود ہمین کتابہاست۔'' (عجالۂ نافعہ: صفحہ ۷)

امام بیہقی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ متوفی ۴۵۸ھ پانچویں صدی کے نصف اوّل میں گزرے ہیں، تیسری صدی میں امیر المؤمنین حضرت عمر بن عبد العزیز رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے فرمان پر پورے اسلامی قلم رَو میں جلیل القدر محدثین رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ نے خوب محنت وجانفشانی اور بہت تنقیر وتنقید سے تدوینِ حدیث کا کام مکمل کر لیا تھا، اس لیے حضرت شاہ ولی اللہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے ارشاد فرمودہ اصول کے مطابق چوتھی صدی میں پیدا ہونے والی روایات بھی طبقہ رابعہ میں داخل معلوم ہوتی ہیں، مزید توسیع سے کام لیا جائے تو پانچویں صدی کی روایات تو امام بیہقی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی تصریح کے مطابق یقیناً ناقابل قبول ہیں۔

کتبِ مذکورہ کی روایات کے غیر معتبر ہونے پر صرف یہی دلیل نہیں کہ متقدمین کے ہاں ان کا کوئی سراغ نہیں ملتا بلکہ اس سے بھی بڑی آفت یہ ہے کہ ان کے رواۃ وضاع، روافض، صوفیہ، مناکیر ومجاہیل ہیں، کما ہو ظاہر لمن لہ مسکۃ من فن الرجال.

۲۷/ رجب، لیلۃ عرفۃ والعیدین میں عبادت کی فضیلت سے متعلقہ روایات سب اسی قسم کی ہیں، نصف شعبان کے بارے میں بھی اکثر روایات کا یہی حال ہے۔

یہ صحیح ہے کہ روایاتِ ضعیفہ کے تعدد سے قوت آجاتی ہے مگر کتبِ مذکورہ کے بیشتر رواۃ ایسے ہیں کہ ان جیسوں کا عدد ہزار سے بھی بڑھ جائے تو بھی ان پر اعتماد کرنا جائز نہیں، الخبیث لا یزید إلا خبثا.

اور شاہ ولی اللہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی تحقیق گزر چکی ہے کہ ایسی روایات کو بہت سے محدثین بھی متواترات شمار کرنے لگے ہیں جن کا اصلاً کوئی ثبوت ہی نہیں۔

۲۷/ رجب کی تو کوئی فضیلت ہے ہی نہیں۔ اس سے متعلقہ سب روایات روافض کی خانہ زاد ہیں۔

نصف شعبان کے بارے میں اکثر روایات موضوعہ ہیں، بعض ضعیفہ ہیں، ان کے بارے میں اختلاف ہے، بعض علماء نے ان کو بھی رَد کر دیا ہے۔ جمہور ان روایات کے پیش نظر اس شب کی فضیلت اور اس میں عبادت مطلقہ کے استحباب کے قائل ہیں، اس رات ایصالِ ثواب اور دن کا روزہ بالاتفاق ثابت نہیں، اس زمانہ میں قبرستان جانا بھی بالاتفاق ممنوع ہے۔ تفصیل رسالہ ''تحقیق شبِ براءت'' میں ہے۔

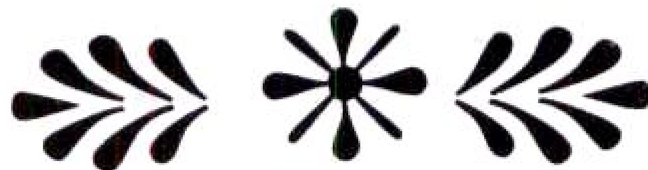
شبِ عرفہ وعیدین کی فضیلت ثابت ہے مگر کسی رات یا دن کی فضیلت سے اس میں کسی عبادت غیر مأثورہ کی فضیلت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ اس کی تخصیص سے صراحۃً ممانعت وارد ہوئی ہے۔

قال رسول اللّٰہ رحمہم اللہ تعالیٰ لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالى، ولا تختصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام. (مسلم)

واللّٰہ هو العاصم من المحدثات فى الدّين

۷/ رمضان ۱۴۱۱ھ





محمد رسول الله

کتاب السلوک

تصلب فی الدین کے بعد اصلاحی تعلق رکھنا ضروری نہیں

سؤال: اکابر کا ارشاد ہے کہ وصالِ شیخ کے بعد اس کے مجازین بیعت پر بھی لازم ہے کہ کسی دوسرے شیخ سے اصلاحی تعلق رکھیں، یہ حکم ہر حال میں ہر شخص کے لیے عام ہے یا اس سے کوئی مستثنیٰ بھی ہوسکتا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

وصالِ شیخ کے وقت مجازِ بیعت کی حالت دو میں سے ایک ہوگی، یا تو وہ خام ہوگا یا اس میں بقدرِ ضرورت پختگی آچکی ہوگی۔ کسی کو اجازتِ بیعت دینے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس میں پختگی آچکی ہے، خام لوگوں کو بھی اس توقع پر اجازت دیدی جاتی ہے کہ اگر وہ توجہ کریں گے تو ان میں پختگی پیدا ہوجائے گی۔

اگر یہ مجازِ بیعت ابھی خام ہے تو اس پر وصالِ شیخ کے بعد دوسرے شیخ سے اس قسم کا اصلاحی تعلق رکھنا فرض ہے جیسا شیخ اوّل کے ساتھ تھا، یعنی اطلاع واتباع کا اہتمام۔

اور اگر اس میں پختگی پیدا ہوگئی ہے تو شیخ ثانی کے ساتھ محض استشارہ کا تعلق رکھنا کافی ہے۔ اطلاع و اتباع لازم نہیں، اہم باتوں میں استشارہ کرلیا کرے، معہذا اس کے مشورہ کا اتباع ضروری نہیں، استشارہ سے مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ جو مسئلہ درپیش ہے اس کے مختلف پہلو سامنے آجائیں، اس کے بعد اگر مستشار کی رائے بہتر معلوم ہو تو اس کا اتباع کرے اور اگر اپنی رائے صواب نظر آئے تو اس کے مطابق عمل کرے، استشارہ کی یہی حقیقت ہے۔

پختگی کا معیار:

بسا اوقات تلبیس نفس سے بہت سے خام بزعم خویش اپنے آپ کو پختہ سمجھنے لگتے ہیں، کسی کے واقعۃً پختہ ہونے کا فیصلہ کرنے کے لیے دو معیار ہیں:

(۱) اس وقت کے اکابر مصلحین کاملین کے دلوں میں اس کی محبت ہو، فن اصلاح میں اس کی مہارت کے بارے میں حسن ظن رکھتے ہوں اور جو خدماتِ دینیہ یہ انجام دے رہا ہو ان کو بنظر تحسین و وقعت

دیکھتے ہوں۔

② اللہ تعالیٰ اس سے جو خدماتِ دینیہ لے رہے ہوں ان کا صحیح نتیجہ برآمد ہو رہا ہو، عوام وصالحین کا اس کی طرف رجوع ہو رہا ہو اور اس کی صحبت سے ان کی اصلاح بھی ہو رہی ہو۔

اصلاح کا معیار یہ ہے کہ ظاہری و باطنی گناہ چھوٹ جائیں، فکرِ آخرت پیدا ہو جائے، اللہ تعالیٰ کی ایسی محبت پیدا ہو جائے کہ دنیا بھر کے تعلقات پر غالب آجائے۔ کیفیات مقصود نہیں۔

یہ دو معیار ہیں پختگی کے، ایک مصلحین کی جانب سے اور ایک مستفیدین کی جانب سے۔ اگر یہ مقام حاصل نہیں تو فن اصلاح میں پختہ نہیں، خام ہے۔ قسم ثانی میں بھی بعض اوقات مسئلہ کی نوعیت ایسی ہوتی ہے جس میں اپنی رائے کو بالکلیہ فناء کرنا پڑتا ہے، پختگی کے باوجود کسی دوسرے ماہر فن کا اتباع واجب ہوتا ہے، مبتلیٰ بہ میں پختگی ہو تو وہ بذریعہ فراست وبصیرت ایسے مواقع کا فیصلہ کر سکتا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

سلخ رجب ۱۴۰۷ھ

حیاتِ شیخ میں دوسرے شیخ کی صحبت

سوال: اپنے شیخ کی موجودگی میں کسی دوسرے شیخ کی صحبت میں بیٹھنا اور اس سے استفادہ کرنا درست ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

مسترشدین کی دو حالتیں ہیں:

① مبتدی: جس کا شیخ کے ساتھ تعلق ابھی مضبوط نہ ہوا ہو۔

اس کے لیے دوسرے شیخ کی صحبت میں بیٹھنا سخت مضر ہے، اس سے اس کے ڈانواں ڈول ہونے کا اندیشہ ہے، جس شیخ کی صحبت میں بھی ایک دو بار بیٹھنے کا اتفاق ہوا بس اسی پر لٹو، نتیجہ یہ کہ کسی در کا بھی نہیں رہے گا، ہر طرف سے محرومی، لہٰذا اس کے لیے دوسرے شیخ کی صحبت میں بیٹھنا جائز نہیں۔

② شیخ کے ساتھ ایسا مضبوط تعلق قائم ہو گیا ہو کہ کسی بڑے سے بڑے صاحبِ تصرف کی صحبت بھی اس تعلق پر اثر انداز نہ ہو سکے۔

اس کی دو حالتیں ہو سکتی ہیں:

☆ صحبتِ شیخ میسر ہو۔ اسے اسی پر اکتفاء کرنا چاہیے، دوسری طرف توجہ یکسوئی میں مخل ہے۔

☆ صحبتِ شیخ میسر نہ ہو۔ اس حالت میں استفادہ کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ معاصی ظاہرہ ورذائل باطنہ سے تزکیہ یا کسی باطنی الجھن کا علاج بذریعہ اطلاع واتباع۔ یہ تعلق صرف اپنے ہی شیخ سے رکھے، بذریعہ مکاتبہ علاج کروائے، اگر مکاتبہ بھی متعسر ہو تو کسی دوسرے شیخ سے باضابطہ اصلاحی تعلق قائم کرے۔

۲۔ بدونِ تعلقِ اطلاع واتباع صرف کسی کی مجلس کی برکت، احوالِ رفیعہ واقوال وارشادات سے استفادہ۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

- تزکیہ: معاصی ورذائل اور باطنی مشکلات کا علاج۔
- ترقیٔ احوال ومقامات

یہ ہر دو قسم کا استفادہ غیر شیخ سے کیا جا سکتا ہے، بلکہ شیخ اوّل کو چاہیے کہ اگر اسے شیخ ثانی کی صلاحیت پر اعتماد ہو تو مسترشد کی اصلاح وترقی اور علاج بذریعہ اطلاع واتباع کی مکمل ذمہ داری اس شیخ کو تفویض کر دے جس کی صحبت سے مسترشد کو نفع ہو رہا ہو، اس میں مسترشد وشیخ اوّل دونوں کا نفع ہے۔

وهو ظاهر جدا عند أهل الفن وعليه عملهم، وإن فرضنا خفاءه على البعض فلا يخفى على المحق والمحقق.

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ شیخ اوّل کی صحبت متعسر ہو، مگر بذریعہ مکاتبہ اس سے استفادہ مشکل نہ ہو، اگر مکاتبہ بھی متعسر ہو یا استفادہ کے لیے ناکافی ہو تو اس شیخ سے تعلق ختم کر کے دوسرے سے تعلق قائم کرنا واجب ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۷/ رمضان ۱۴۰۸ھ

بیعت طریقت کا ثبوت

سوال: بعض لوگ کہتے ہیں کہ علماء ومشایخ سے بیعت ہونے کا جو رواج ہے اس کا کوئی ثبوت نہیں اور وہ جو اوراد و وظائف تلقین کرتے ہیں ان کی بھی کوئی اصل نہیں، رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے کوئی نقل نہیں، اس لیے یہ سب بدعت ہے، اگر ان چیزوں کا قوی دلائل سے کوئی ثبوت ہے تو پیش فرما کر مطمئن کیجئے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

بیعت کی حقیقت کسی صالح ومتدین بزرگ کے سامنے اپنے گناہوں سے توبہ کرنا اور نفس کو رذائل سے پاک کرنے اور فضائل سے مزین کرنے کا عہد کرنا ہے۔ اس مقصد کی تحصیل کے لیے کسی بزرگ سے باضابطہ اصلاحی تعلق رکھنا ضروری ہے جس کی وجہ آگے لکھی جائے گی۔

قرآن وحدیث میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور حضرات صحابیات رضی اللہ تعالیٰ عنہن نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دستِ مبارک پر جیسے اسلام، جہاد، خلافت پر بیعت کی، اسی طرح طاعات بجالانے اور مختلف معاصی سے اجتناب کرنے کا عہد بھی کیا، چنانچہ سورۂ ممتحنہ میں ہے:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا النَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ الْمُؤْمِنَـٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَـٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الممتحنة: ١٢)

یہ خواتین پہلے سے مسلمان تھیں، جہاد کا بھی موقع نہ تھا، آیت کا مضمون بھی اس پر شاہد ہے کہ یہ بیعت طریقت تھی۔

کئی احادیث سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے، نمونہ کے طور پر بخاری کی دو حدیثیں ملاحظہ ہوں۔

عن جرير بن عبد الله رضي الله تعالىٰ عنه قال: بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على إقامة الصلوٰة وإيتاء الزكوٰة والنصح لكل مسلم.

(بخاري كتاب الإيمان: ١٣/١)

عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالىٰ عنهما: كنا إذا بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة يقول لنا: فيما استطعت.

(بخاري كتاب الأحكام: ١٠٦٩/٢)

ویسے بھی جب اسلام، جہاد اور خلافت کی بیعت بالاجماع جائز اور ثابت ہے تو اسلام کے تمام احکام کی پابندی کا عہد کسی بزرگ کے ہاتھ کرنے میں نقلاً کوئی اشکال باقی رہتا ہے نہ عقلاً۔

یہ نقل وعقل، تجربہ ومشاہدہ سے ثابت ہے کہ دنیا وآخرت کی تباہی کا اصل سبب نفس وشیطان کا اتباع

ہے، حبِ مال، حبِ جاہ، حسد، بغض وکینہ، کبر وعجب اور ناشکری سب نفس وشیطان کے مکاید ہیں۔ نفس و شیطان کے ان گہرے مکاید اور ریشہ دوانیوں سے ہر شخص خود بخود بچ جائے اور اسے کسی اہل اللہ کی سرپرستی کی ضرورت نہ ہو، یہ عادۃً ممکن نہیں، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے کتبِ سماویہ کے ساتھ ساتھ حضرات انبیاءِ کرام علیہم السلام کو مبعوث فرمایا اور قرآن مجید میں اہل اللہ کی صحبت کی جگہ جگہ تاکید فرمائی، چنانچہ فرمایا:

﴿الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً﴾ (الفرقان: ٥٩)

اور فرمایا:

﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة النحل: ٤٢)

اور فرمایا:

﴿يٰأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَكُونُوا مَعَ الصّٰدِقِينَ﴾

(سورة التوبة: ١١٩)

غرضیکہ صحبت اہل اللہ اس قدر مؤکد ومعقول ہے کہ اس پر کوئی دلیل قائم کرنے کی حاجت نہیں۔

امراض مذکورہ کے علاج کے لیے قرون مشہود لہا بالخیر میں سلامت طبع کی وجہ سے صرف صحبتِ صادقین کافی تھی، اس لیے بیعت کا عام دستور نہ تھا، بعد میں طبائع میں غلبۂ فساد کی وجہ سے اس کی ضرورت پیش آئی۔

امراض مذکورہ کا وجود قرآن وحدیث کے علاوہ مشاہدہ ووجدان سے بھی ثابت ہے، قرآن وحدیث میں ان امراض کا بھی ذکر ہے اور ان کے علاج کے نسخے بھی بتائے گئے ہیں، مگر براہِ راست قرآن وحدیث سے علاج کرنا ہر شخص کا کام نہیں، بلکہ اس کے لیے ماہرِ فن کی ضرورت ہے، جس کی وجوہ یہ ہیں:

① بدونِ مہارت وجودِ مرض کا پتا نہیں چلتا، بلکہ بسا اوقات کسی مرض کو کمال اور رذیلہ کو فضیلہ سمجھ لیا جاتا ہے۔

② مرض کا علم ہو گیا تو اس کی صحیح تشخیص نہیں ہو پاتی۔

③ سببِ مرض کی تشخیص مشکل۔

④ قرآن وحدیث میں مذکورہ بے شمار نسخوں میں سے اکثر کا علم نہیں ہوتا۔

⑤ ان بے شمار نسخوں میں سے نوعیتِ مرض وطبیعت مریض کے مطابق کسی نسخہ کا انتخاب۔

⑥ نسخہ کی ترکیبِ استعمال۔

⑦ مدتِ استعمال۔

⑧ نسخہ میں نفع یا نقصان کا فیصلہ کرکے بوقتِ ضرورت نسخہ تبدیل کرنا۔

یہ سب فیصلے طبیبِ حاذق ہی کرسکتا ہے۔

علاج کے لیے کسی ایک بزرگ کو معین کرنا اس لیے ضروری ہے کہ اس سے علاج میں یکسوئی و یکجہتی رہنے کی وجہ سے نفع ہوتا ہے اور کئی بزرگوں سے بیک وقت علاج کروانے سے ذہن میں انتشار و تشتت پیدا ہوتا ہے، جس سے نفع کی بجائے نقصان ہوتا ہے، جیسا کہ امراضِ جسمانیہ میں بیک وقت کئی طبیبوں سے علاج کروانا مضر ہے۔

قرونِ مشہود لہا بالخیر سے سلفِ صالحین میں باقاعدہ بیعتِ طریقت رائج تھی۔ حضرت حسن بصری، حضرت فضیل بن عیاض، حضرت عبد اللہ بن المبارک، حضرت شبلی، حضرت جنید بغدادی وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ سینکڑوں بلکہ ہزاروں حضرات فنِ تصوف کے امام گزرے ہیں جو دنیائے اسلام کے متفقہ طور پر بزرگ اور مقتدیٰ مانے جاتے ہیں، اس وقت لاکھوں محدثین، مجتہدین اور فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ موجود تھے، انہوں نے کبھی بیعت طریقت پر کوئی اشکال نہیں کیا۔ اگر بیعت طریقت کو بدعت کہا جائے تو لازم آئے گا کہ نعوذ باللہ امتِ محمدیہ کے افضل ترین لوگ تابعین سے لے کر اب تک مداہنت بلکہ خود اس بدعت کا ارتکاب کرتے چلے آئے ہیں۔

البتہ دورِ حاضر میں بیعت و طریقت میں بہت سے غلط امور داخل ہوگئے ہیں یا کرلیے گئے ہیں اور بعض غیر مقصود چیزوں کو مقصود سمجھ لیا گیا ہے، مثلاً:

① پہلے اکابر سالک کی طلبِ صادق کا امتحان لیتے تھے اور مہینوں بلکہ بعض برسوں کے بعد بیعت کرتے تھے، آج کل بہت سے بیعت ہونے والوں کی نیت صحیح نہیں ہوتی، مثلاً یہ نیت کہ بیعت سے دنیوی پریشانی دور ہوجائے، قرض اتر جائے، مقدمہ میں کامیابی ہو، وظیفے میں تأثیر بڑھ جائے، لوگوں میں محبوبیت حاصل ہو، کشف و کرامت بالخصوص کشفِ قبور ہونے لگے، انوار و تجلیات نظر آنے لگیں، وجد و جذب کی کیفیات پیدا ہوں، اچھے خواب نظر آنے لگیں، جنات تابع ہوجائیں، دَم و دعاء کروانے کے لیے لوگ زیادہ آئیں وغیرہ۔ معہذا آج کل سب کو فوراً بیعت کرلیا جاتا ہے، گناہ چھوڑنے کی نیت مرید کی نہ پہلے ہوتی ہے نہ بعد میں۔ عموماً ایک عمامہ پھیلا دیا جاتا ہے اس میں جتنے پھنس جائیں بسم اللہ۔

② اکابر طلبِ صادق کے بعد مناسبت دیکھتے تھے، اگر باہم مناسبت نظر نہ آتی تو مرید کے مناسب کسی دوسرے شیخ کا مشورہ دیتے تھے، آج یہ معلوم ہی نہیں کہ مناسبت کس بلا کا نام ہے؟

(۳) مناسبت کے بعد غور کر کے مرید کے حالات کے اعتبار سے اصلاح کے لیے نافع طریق تجویز کرتے تھے، آج کل ہر مرید کو ایک ہی معمول و وظیفہ بتایا جاتا ہے، گویا ہر مریض کو ایک ہی دواء پلائی جاتی ہے۔

(۴) سلف کو اطلاع حالات کا بہت اہتمام تھا، آج یہ وصف بھی کہیں کہیں ہے، عموماً سال بھر میں حاضری ہوئی، کچھ نذرانہ دے دیا اور بس۔

(۵) اکابر کے یہاں مریدین پر روک ٹوک شب و روز کا معمول تھا، اس دور میں یہ وصف خال خال ہی رہ گیا ہے۔

(٦) اکابر کے ہاں اذکار و اشغال ضرور بتائے جاتے تھے مگر انہیں ذریعۂ مقصود سمجھا جاتا تھا اور مریدین کو بتایا جاتا تھا کہ اس سے مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی چھوٹ جائے، آج کل اذکار و اشغال کو ہی مقصود سمجھا جاتا ہے۔ منکرات پر روک ٹوک نہ کرنا اس کی دلیل ہے۔

بعض اکابر کثرتِ ذکر و شغل کے ذریعہ اصلاح کراتے تھے کہ رذائل دب جائیں، مگر تجربہ شاہد ہے کہ آج کل یہ طریقہ ناکافی ہے اور باقاعدہ اطلاع حالات سے علاج نہ کروایا جائے تو صحت نہیں ہوتی، کیونکہ پہلے زمانہ میں طبائع میں سلامتی تھی اور ماحول و معاشرہ اس درجہ بگڑا ہوا نہیں تھا، اس لیے ذکر و شغل کافی ہو جاتے تھے، اب طبائع میں اس قدر فساد اور ماحول میں اتنا بگاڑ آچکا ہے کہ محض ذکر و شغل کی تلقین اصلاح کے لیے کافی نہیں، چنانچہ مشاہدہ ہے کہ بیعت ہوئے سالوں گزر جاتے ہیں مگر شیخ کی طرف سے روک ٹوک نہ ہونے کی وجہ سے اکثر مریدوں کے معاصی ظاہرہ بھی نہیں چھوٹ پاتے، چہ جائیکہ امراضِ باطنہ سے تخلیہ ہو کر فضائل سے تحلیہ ہو۔

بے شک اس سلسلہ میں ان امور کی اصلاح ضروری ہے، مگر ان امور کی وجہ سے ثابت شدہ چیزوں کو بھی رد کر دینا عقلمندی نہیں، سر میں جوئیں پڑ جائیں تو جوئیں نکالی جائیں نہ یہ کہ کھوپڑی ہی کو اتار کر رکھ دیا جائے۔

اذکار و اشغال بعض تو احادیثِ صحیحہ و آثارِ صحابہ سے ثابت ہیں اور بعض مشائخ خود تجویز کرتے ہیں، ان کی بھی اصل قرآن و حدیث میں ضرور ہوتی ہے، ہاں ہیئت، وقت اور مقدار کی تعیین مشائخ کی طرف سے ہوتی ہے، جس کے بارے میں وہ خود تصریح کرتے رہتے ہیں کہ یہ چیزیں نہ سنت ہیں نہ مستحب، بلکہ ذریعۂ مقصود ہیں، لہٰذا ان کا شریعت سے ثبوت ضروری نہیں۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ أعلم

۱۸/ ذي القعدہ ۱٤۱٤ھ



کتاب الطہارۃ

باب الوضوء

وضوء کے بعد آسمان کی طرف دیکھنا

سؤال: کتبِ فقہ میں وضوء کے بعد نظر آسمان کی طرف اٹھا کر شہادتیں پڑھنے کا استحباب مذکور ہے، نظر اٹھانا تحقیق سے ثابت ہے یا نہیں؟ نیز بعض کتبِ فقہ میں شہادتیں پڑھتے وقت انگشتِ شہادت اٹھانے کا ذکر بھی ہے، اس کا ثبوت ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

وضوء کے بعد آسمان کی طرف دیکھنا ثابت نہیں، جس حدیث میں اس کا ذکر ہے اس کی سند میں ایک راوی ابن عم ابی عقیل مجہول ہے، يرفع بصره إلى السماء اس کا ادراج ہے، سرسری تلاش سے یہ روایت صحیح مسلم: ۱/ ۱۲۲، سنن نسائی: ۱/ ۱۹، سنن ترمذی: ۱/ ۳۴، سنن ابن ماجہ: صفحہ ۳۶، سنن ابی داؤد: ۱/ ۱۷، عمل الیوم واللیلۃ لابن السنی: صفحہ ۱۸ میں دستیاب ہوئی۔

اوّل الذکر چاروں کتب میں یہ راوی موجود نہیں، اس لیے "يرفع بصره" کا اضافہ بھی نہیں اور آخر الذکر دونوں کتابوں میں یہ راوی موجود ہے اور یرفع بصرہ کا اضافہ بھی ہے۔

اسی طرح الفتح الربانی: ۲/ ۵۱ میں دو سندوں سے مذکور ہے، جس سند میں یہ راوی موجود ہے، اس میں رفع بصر کی زیادتی بھی ہے اور جس میں یہ راوی نہیں اس میں رفع بصر کا ذکر نہیں۔

خلاصہ یہ کہ حدیث سے صرف شہادتین پڑھنے کا ثبوت ہے، نظر آسمان کی طرف اٹھانے کی زیادتی ثابت نہیں۔

شہادتین پڑھتے ہوئے انگلی اٹھانے کا بھی کوئی ثبوت نہیں، علامہ طحطاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حاشیہ مراقی الفلاح میں علامہ غزنوی سے نقل کیا ہے کہ

يشير بسبابته حين النظر إلى السماء.

مگر اس کا کوئی ماخذ ذکر نہیں کیا اور احناف میں اس نام کے کئی فقہاء گزرے ہیں، جو سب طبقۂ متأخرین سے تعلق رکھتے ہیں اوران کا قول بلاتحقیق قابل قبول نہیں۔

قال العلامة السهارنفوری رحمہ اللہ تعالیٰ: عن ابن عمه: "مجهول لا يعرف" عن عقبة بن عامر الجهنى (وبعد اسطر) قال ابن عم ابي عقيل عند قوله صلی اللہ علیہ وسلم فأحسن الوضوء: ثم رفع المتوضئ نظره الى السماء، ولم يذكره جبير بن نفير، فقال أشهد أن لا إله إلا الله الحديث. وساق الراوى الحديث سوى ترك قصة الراعي، وزيادة ثم رفع نظره إلى السماء بمعنى حديث معاوية. (بذل المجهود: ١/١٠٣) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٢٣/ رمضان سنہ ١٤١٠ھ

ٹھوڑی اور حلق کا درمیانی حصہ چہرہ سے خارج ہے

سؤال: دوران وضوء ٹھوڑی اور حلق کے مابین جو حصہ ہے اسے دھونا فرض ہے یا نہیں؟ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے امداد الاحکام ۱/۳۴۳ میں اسے بھی چہرے کا حصہ قرار دے کر اسے دھونا فرض لکھا ہے اور استدلال میں یہ عبارت درج فرمائی ہے:

إلى أسفل الذقن وهي مجمع لحييه، واللحى منبت اللحية فوق عظم الأسنان لمن ليست له لحية كثيفة، وفي حقه إلى مالاقى البشرة من الوجه وحده عرضا مابين شحمتي الأذنين، ويدخل فى الغايتين جزء منهما لاتصاله بالفرض، والبياض الذي بين العذار والأذن.

(حاشية الطحطاوي على المراقي: صـ ٣٢)

مسئلہ کی تحقیق فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

ٹھوڑی اور حلق کے درمیانی حصہ کا دھونا فرض نہیں، یہ چہرہ کی حدود سے خارج ہے، اس پر درج ذیل تصریحات فقہیہ شاہد ہیں:

قال الإمام طاهر بن عبد الرشيد البخاري رحمہ اللہ تعالیٰ: ويجب إيصال

الـمـاء إلـى الذقن قبل نبات اللحية، وما تحت الذقن لا يجب إيصال الماء إليه. (خلاصة الفتاویٰ: ١/٢١)

وقـال العلامة الحلبي رحمه الله تعالیٰ: وحـد الـوجه تقريباً ما بين قصاص الشعـر إلـى أسـفـل الذقن وشحمتي الأذنين، وتحقيقاً ما بين ملتقي عظمى الجبهة والقحف وملتقي اللحيين وشحمتي الأذنين. (حلبي كبير: صـ ١٥)

وقـال الـحـافـظ العيني رحمه الله تعالیٰ: والـوجـه فـي الـلغة مأخوذ من الـمـواجهة وهـي الـمـقـابـلة، وحده في الطول من مبدأ سطح الجبهة إلى مـنتهـي الـلـحيين وهما عظما الحنك، ويسميان النكثرة، وعليهما منابت الأسنان السفلى. (البناية: ١/٩١)

وقال العلامة القهستاني رحمه الله تعالیٰ: (وأسفل الذقن) بفتحتين مجتمع اللحيين، والمراد حدته عند البعض، وأقصى ما يبدو للمواجهة عند الأكثرين فـأسفله في الوجهين غير داخل في الوجه، فلا يغسل كما في حاشية الهداية لشيخ الإسلام عصام الدين رحمه الله تعالیٰ. (جامع الرموز: ١/٢٤)

وقال العلامة اللكنوي رحمه الله تعالیٰ: قال: وأسفل الذقن معطوف على الأذن، وخـارج عـن الـمـغيـا كـالمعطوف عليه، والذقن بفتحتين مجتمع الـعـظـميـن الـذيـن هما منبتا الأسنان، كذا في القاموس: ويفهم من زيادة الأسفل أن الذقن داخل في الوجه. (السعاية: ١/٤٦)

وقـال أيـضـاً: وفـي مبسـوط شيـخ الإسـلام: ويجب أن يفرض غسل الـلـحييـن فـي الـطـهـارة لأنهما من الوجه على الحقـيقة إلا أنا تركنا هذه الحقيقه بالإجماع. (حاشية الهداية: ٣/٥٩١) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٢٣/ جمادی الأولیٰ ١٤١٣ھ

جسم پر نام گدوانا مانع طہارت نہیں

سؤال: بعض لوگ گردن، بازو یا ہاتھ پر اپنا نام یا تصویر وغیرہ گدواتے ہیں جو سبز یا سیاہ رنگ میں

موجود رہتی ہے۔ پوچھنا یہ ہے کہ یہ سیاہ رنگ مانع وضوء وغسل ہے یا نہیں؟ اگر مانع ہے تو ایسی حالت میں پڑھی گئی نمازوں کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

جسم پر نام وغیرہ گودنا اور گدوانا حرام ہے، حدیث میں گودنے اور گدوانے والوں پر لعنت وارد ہوئی ہے، نیز گدوانے سے خون نکل کر رنگ کے ساتھ مل کر جم جاتا ہے جس سے وہ محل نجس ہو جاتا ہے، البتہ وضوء وغسل صحیح ہو جائے گا، کیونکہ محل نجس سے اثر نجاست کو زائل کرنا دشوار ہو تو صرف پانی سے دھولینا کافی ہے، اثر نجاست زائل کرنا ضروری نہیں۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما أن رسول اللہ ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة. (بخاري، مسلم، نسائي وابن ماجه)

قال النووي رحمہ اللہ تعالیٰ: وهو حرام على الفاعلة والمفعول بها باختيارها. (شرح النووي: صـ ٢٠٥)

وقال ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: يستفاد مما مر حكم الوشم في نحو اليد وهو أنه كالاختضاب أو الصبغ بالمتنجس، لأنه إذا غرزت اليد أو الشفة مثلاً بإبرة ثم حشي محلها بكحل أو نيلة ليخضر تنجس الكحل بالدم، فإذا جمد الدم والتأم الجرح بقي محله أخضر، فإذا غسل طهر لأنه أثر يشق زواله لأنه لا يزول إلا بسلخ الجلد أو جرحه، فإذا كان لا يكلف بإزالة الأثر الذي يزول بماء حار أو صابون فعدم التكليف هنا أولى، وقد صرح به في القنية فقال: ولو اتخذ في يده وشما لا يلزمه السلخ اهـ.

(ردالمحتار: ١/ ٢٢٠)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

١٣/ شعبان ١٤١٩ هـ

وضوء میں قے کا حکم

سوال: کیا مطلقاً قے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے؟ اگر اس میں کچھ تفصیل ہو تو تحریر فرما کر احسان

فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

قے کی مختلف اقسام ہیں:

① بلغم کی قے

② بہتے خون کی قے

③ جمے ہوئے خون کی قے

④ کھانے کی قے

⑤ پانی کی قے، خواہ کسی رنگ کا ہو۔

بلغم کی قے مطلقاً ناقض وضوء نہیں۔

بہتے خون کی قے مطلقاً ناقض وضوء ہے۔

بقیہ تین قسموں میں یہ تفصیل ہے کہ اگر قے منہ بھر کر ہو تو ناقض ہے، البتہ کھانے اور پانی کی قے میں یہ شرط بھی ہے کہ کھانا اور پانی معدہ میں پہنچنے کے بعد قے ہوئی ہو۔

اور اگر ان چیزوں کی قے منہ بھر کر نہ ہو تو ناقض وضوء نہیں۔

قال العلامة الحصكفي رحمہ اللہ تعالیٰ: وينقضه قيء ملأفاه بأن يضبط بتكلف من مرة بالكسر أي الصفراء أو علق أي سوداء، وأما العلق النازل من الرأس فغير ناقض، أو طعام أو ماء إذا وصل إلى معدته، وإن لم يستقر وهو نجس مغلظ، ولو من صبي ساعة ارتضاعه، هو الصحيح لمخالطة النجاسة، ذكره الحلبي، ولو هو في المريء فلا نقض اتفاقا كقيء حبة أو دود كثير لطهارته في نفسه كماء فم النائم فإنه طاهر مطلقا، به يفتي بخلاف ماء فم الميت فإنه نجس كقيء عين خمر أو بول وإن لم ينقض لقلته، لنجاسته بالأصالة لا بالمجاورة ـ لا ينقضه قيء من بلغم على المعتمد أصلا إلا المخلوط بطعام فيعتبر الغالب، ولو استويا فكل على حدة، وينقضه دم مائع من جوف أو فم غلب على بزاق حكما للغالب أو ساواه احتياطا، لا ينقضه المغلوب بالبزاق والقيح كالدم، والاختلاط

بالمخاط کالبزاق. (ردالمحتار: ۱/۹۳) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۹/ رجب ۱۴۲۰ھ

قے منہ بھر کر آنے کا مطلب

سوال: کھانے یا پانی کی قے منہ بھر کر ہو تو ناقض وضوء ہے، پوچھنا یہ ہے کہ منہ بھر کر قے آنے کا کیا مطلب ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس میں دو قول ہیں:

۱- اتنی قے جسے روکنا ممکن نہ ہو۔

۲- جسے روکنا ممکن تو ہو مگر مشقت وتکلف کے ساتھ۔

پہلا قول اوسع ہے اور دوسرا احوط۔

قال العلامة الحصكفي رحمہ اللہ تعالیٰ: وينقضه قيء ملأفاه بأن يضبط بتكلف.

وقال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله بأن يضبط) أي يمسك بتكلف، وهذا ما مشى عليه في الهداية والاختيار والكافي والخلاصة وصححه فخر الإسلام و قاضيخان، وقيل ما لا يقدر على إمساكه. قال في البدائع: وعليه اعتمد الشيخ أبو منصور، وهو الصحيح، وفي الحلية: الأول الأشبه. (ردالمحتار: ۱/۹۳) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۹/ رجب ۱۴۲۰ھ

وقفہ وقفہ سے آنے والی قے کا حکم

سوال: اگر تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد قے آئے مگر منہ بھر کر نہ ہو تو وضوء ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اگر ایک متلی سے متعدد بار تھوڑی تھوڑی قے ہو تو مجموعہ پر حکم لگایا جائے گا، اگر مجموعہ اتنا ہو کہ ایک مرتبہ ہوتی تو منہ بھر ہو جاتی تو وضوء ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں۔ اور اگر ایک متلی سے نہ ہو بلکہ ہر مرتبہ علیحدہ متلی سے

ہوتو ہرایک کا علیحدہ اعتبار رہوگا، سب کو جمع نہیں کیا جائے گا، لہذا وضوء نہیں ٹوٹے گا۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ويجمع متفرق القيء ويجعل كقيء واحد لاتحاد السبب وهو الغثيان عند محمد رحمه الله تعالى، وهو الأصح؛ لأن الأصل إضافة الأحكام إلى أسبابها الا لمانع كما بسط في الكافي.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله ويجمع متفرق القيء الخ) أي لوقاء متفرقا بحيث لو جمع صار ملء الفم فأبو يوسف رحمه الله تعالى يعتبر اتحاد المجلس، فإن حصل ملء الفم في مجلس واحد نقض عنده وإن تعدد الغثيان، ومحمد رحمه الله تعالى يعتبر اتحاد السبب وهو الغثيان اهـ درر. وتفسير اتحاده أن يقيء ثانيا قبل سكون النفس من الغثيان، فإن بعد سكونها كان مختلفا. بحر. والمسألة رباعية: لأنه إما أن يتحدا فينقض إتفاقا، أو يتعددا فلا اتفاقا، أو يتحد السبب فقط، أو المجلس فقط، وفيهما الخلاف. (ردالمحتار: ۱/۹٤)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۹/ رجب ۱٤۲۰ھ



باب الغسل

بعض حشفہ کا اِدخال موجبِ غسل نہیں

سوال: زوجہ کے ساتھ ملاعبت کے وقت بعض حشفہ کے غائب ہونے سے صرف وضوء ٹوٹتا ہے یا غسل بھی واجب ہوجاتا ہے؟ بینوا توجروا۔

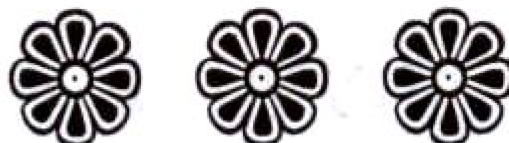
الجواب باسم ملہم الصواب

بعض حشفہ کا غائب ہونا ناقض وضوء ہے، موجبِ غسل نہیں، موجبِ غسل پورے حشفہ کا غائب ہونا ہے۔

قال العلامة التمرتاشي رحمہ اللہ تعالیٰ في بيان موجبات الغسل: وفرض عند مني منفصل عن مقره بشهوة، وإيلاج حشفة آدمي أو قدرها من مقطوعها في أحد سبيلي آدمي يجامع مثله، عليهما لو مكلفين، وإن لم ينزل. (ردالمحتار: ۱/۱۰۷)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

غرۂ ذي القعدہ ۱۴۱۸ھ



باب المیاہ

جس کنویں سے نجاست نکالنا مشکل ہو اس کی تطہیر

سؤال: ہمارے علاقہ میں کاشتکاری کے لیے ٹیوب ویل اور ایسے گہرے کنویں سے کام لیتے ہیں جس کی گہرائی پچیس تیس گز ہوتی ہے اور تقریباً آٹھ یا دس گز پانی کھڑا ہوتا ہے، جب ہم انجن چلاتے ہیں تو انجن اپنی طاقت کے مطابق کھڑا ہوا پانی نکال لیتا ہے، جو نیا پانی کنویں میں آتا ہے انجن اسے کھینچتا رہتا ہے، بعض کنوؤں میں پانی اتنا زیادہ اور تیزی سے آتا ہے کہ انجن ہفتہ بھر چلتا رہتا ہے مگر کنواں خالی نہیں ہوتا، اس طرح کے کنویں میں چڑیا گھونسلے بناتی ہے، کبھی کبھی چڑیا یا اس کے بچے کنویں میں گر کر مر جاتے ہیں، بعض دفعہ پھول بھی جاتے ہیں۔

بعض علماء کا کہنا ہے کہ ان کے گرنے سے کنواں تو ناپاک ہو جاتا ہے، مگر ان کو نکالنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ جب بھی انجن چلتا ہے آدھے گھنٹے یا گھنٹے بھر کے بعد سارا ناپاک پانی نکل جاتا ہے، نیا پانی جو کنویں کے چشمہ سے نکلتا رہتا ہے یہ ماء جاری کے حکم میں ہے، جاری پانی میں اگر چہ نجاست پڑی ہوئی ہو پانی ناپاک نہیں ہوتا، جب انجن رک جائے تو یہ پانی پھر ناپاک بن جاتا ہے، پھر انجن چلانے سے جب گھنٹہ بھر میں کھڑا پانی نکل جائے تو باقی پانی پاک ہے۔

جبکہ بعض علماء فرماتے ہیں کہ جب تک چڑیا کو نہ نکالا جائے سارا پانی ناپاک ہے، خواہ جاری ہو یا کھڑا ہو، مسئلہ کی وضاحت فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

نجاست کے ہوتے ہوئے اس کنویں سے اگر انجن کے ذریعہ پانی نکالنا شروع کیا جائے تو ایک دو منٹ چلنے کے بعد پاک پانی کے اختلاط سے جاری ہو جانے کی وجہ سے سارا پانی پاک شمار کیا جائے گا، بشرطیکہ اس پانی میں نجاست کے رنگ، بو، مزا میں سے کوئی اثر نہ پایا جاتا ہو، ورنہ اثر کے باقی رہنے تک تمام پانی ناپاک رہے گا، اثر کے ختم ہونے پر پاکی کا حکم لگایا جائیگا۔

قال العلامة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة رحمه الله تعالىٰ: وإذا سد كلب عرض النهر ويجري الماء فوقه ان كان ما يلاقي الكلب أقل مما يلاقيه يجوز الوضوء في الأسفل والا لا، قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله

تعالیٰ: علی هذا أدركت مشایخی، وعن أبي یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ لا بأس بالوضوء به إذا لم یتغیر أحد أوصافه .

وقال العلامة اللكنوي رحمه اللّٰه تعالیٰ في حاشیته علی شرح الوقایة: قوله وعن ابي یوسف اهـ هذا هو الذي رجحه ابن الهمام رحمه اللّٰه تعالیٰ في فتح القدیر بأن الحدیث وهو الماء طهور لا ینجسه شيء لما حمل علی الماء الجاری كان مقتضاه جواز التوضی من أسفله و إن أخذت الجیفة أكثر الماء ولم یتغیر انتهی و كذا اختاره ابن أمیر حاج في الحلیة وقال صاحب الطریقة المحمدیة علیه الفتویٰ . (شرح الوقایة: ۱/۷۹)

وقال العلامة الحصكفي رحمه اللّٰه تعالیٰ: وألحقوا بالجاری حوض الحمام لو الماء ناز لا والغرف متدارك كحوض صغیر یدخله الماء من جانب ویخرج من اٰخر ویجوز التوضی من كل الجوانب مطلقا به یفتی وكعین هی خمس في خمس ینبع الماء عنه به یفتی قهستاني معزیا للتتمة. (ردالمحتار: ۱/۱۲۷)

البتہ انجن کے رک جانے پر چونکہ کنویں کا پانی غدیر عظیم کی مقدار سے کم ہے اور ابھی تک نجاست اس میں موجود ہے، اس لیے اس کا پانی نجس ہوگا اور جب نجاست کے تمام ذرات نکل جانے یا گل سڑ کر مٹی بن جانے کا یقین ہو جائے تو انجن کے رکنے کے بعد بھی کنویں کا پانی پاک رہے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۸/ربیع الثانی ۱۴۰۷ھ

دستی نلکے کی تطہیر

سؤال: زمین سے پانی کھینچنے والے ہینڈ پمپ میں نجاست گر جائے تو اسے کیسے پاک کیا جائے؟ کیا تھوڑا پانی کھینچ دینے سے یہ ماء جاری کے حکم میں ہو کر پاک ہو جائے گا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

بندہ نے ۱۸/ جمادی الآخرہ ۹۶ھ کو دستی نلکے کی تطہیر کا آسان طریقہ یہ لکھا تھا کہ مسامات سے پانی داخل ہوتا رہتا ہے، اس کے باوجود کنویں سے چند ڈول نکالنے سے یا مشین کے ذریعہ کچھ پانی کھینچنے

سے بالاتفاق کنواں پاک نہیں ہوتا، اسی طرح دستی نلکے کی تطہیر کے لیے تھوڑا سا پانی کھینچ لینا کافی نہیں۔

بعض حضرات نے دستی نلکے کو کنویں کے حکم میں قرار دے کر یہ فرمایا ہے کہ نلکے کے اندر کا پورا پانی نکال دینے سے نلکا پاک ہو جائے گا، مگر نلکے کو کنویں پر قیاس کرنے میں یہ اشکال ہے کہ کنویں کا پانی زمین کے مسامات سے نکل کر اپنے طبعی جریان تک محدود رہتا ہے اور نلکے کے پانی کو کھینچ کر سطح زمین سے بھی اوپر لے آتے ہیں۔ اس لحاظ سے نلکا برتن کے حکم میں معلوم ہوتا ہے، علاوہ ازیں کنویں کے تلے اور دیواروں کی تطہیر متعذر ہے اور نلکے کی تطہیر متعذر تو کجا متعسر بھی نہیں، اس لیے دستی نلکے کی تطہیر کا طریقہ یہ ہے کہ جتنا پانی اس کے اندر ہے وہ نکالنے کے بعد مزید اتنا پانی نکالا جائے جس سے پورا پائپ تین بار دھل سکتا ہو، پائپ کے اندر پانی کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ مربع $\frac{1}{2}$ قطر X پائی X عمق، اس طرح پانی کا حجم معلوم کر کے اس پیمائش کے مطابق پانی نکال دیا جائے، اگر پانی کی گہرائی معلوم نہ ہو سکے تو ظن غالب پر عمل کیا جائے، سب سے آسان طریقہ یہ ہے کہ نلکے کے اوپر سے اتنا پانی ڈالا جائے کہ پائپ بھر کر اوپر سے پانی بہنے لگے۔

بعد میں اس پر دوبارہ غور کیا تو دوسرا آسان طریقہ یہ معلوم ہوا کہ نلکے سے کچھ پانی کھینچ کر باہر گرا دیا جائے تو نلکے کے اندر کا سب پانی جاری ہو جانے کی وجہ سے پاک ہو جائے گا۔ طہارت بذریعہ جریان کے لیے ماءِ طاہر کے ساتھ اختلاط شرط ہے جو یہاں موجود ہے، اس لیے کہ نلکے سے پانی کھینچنے سے اس کے نیچے زمین سے پاک پانی نکل کر اس میں شامل ہو جاتا ہے۔

اسی طرح کنویں کا پانی بھی مشین کے ذریعہ جاری کر دینے سے پاک ہو جائے گا۔ کتبِ فقہ میں اس کا ذکر اس لیے نہیں ملتا کہ اس زمانہ میں پانی کھینچنے کی مشینیں نہیں تھیں۔

میں نے زمین کے مسامات سے رَس کر نکلنے والے پانی کے بارے میں جو کچھ لکھا تھا اس کے مطابق یہ رسنے والا پانی جاری نہیں کہلائے گا، مگر اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ نلکے سے جتنا پانی نکالا جاتا ہے اتنا زمین سے پاک پانی نکل کر اس میں شامل ہو جاتا ہے، اس لیے نلکے سے پانی کھینچنے سے طاہر و نجس مخلوط پانی جاری ہو جاتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۸/ ربیع الأوّل ۱۴۰۷ھ

جنب نے پانی میں ہاتھ ڈال دیا

سؤال: آپ نے احسن الفتاویٰ ۲/ ۴۰ میں تحریر فرمایا ہے کہ جنب پانی میں ہاتھ ڈال دے تو پانی

مستعمل ہو جائے گا، اس لیے اس سے غسل درست نہیں، مگر فتاویٰ محمودیہ ۱ /۳۳ میں اس کے خلاف ہے، بہت طویل تحقیق ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صرف اتنا پانی مستعمل شمار ہوگا جتنا ہاتھ سے لگا ہے، بقیہ مستعمل نہیں، چونکہ ماءِ مستعمل سے غیر مستعمل زیادہ ہے، لہٰذا اس سے وضوء وغسل جائز ہے۔

گزارش ہے کہ اس بحث پر نظر ثانی فرما کر مدلل جواب تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس میں اختلاف ہے، دونوں جانب علماء اعلام وائمۂ عظام ہیں، میرے خیال میں وہی جواب راجح ہے جو احسن الفتاویٰ میں لکھا گیا ہے، یہ قول راجح ہونے کے علاوہ احوط بھی ہے، البتہ دوسرا قول اوسع وایسر ہے، علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے جانبین کے اقوال مع دلائل نقل فرما کر یہ فیصلہ فرمایا ہے کہ بوقتِ ضرورت قولِ ثانی کی وسعت وسہولت سے استفادہ کیا جا سکتا ہے، ورنہ عام حالات میں احتیاط ہی لازم ہے۔

مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر شامیہ کی پوری تحقیق نقل کی جاتی ہے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ: والمراد أن ما اتصل بأعضائه وانفصل عنها مستعمل لا كل الماء على ما مر.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: (قوله والمراد الخ) صرح به في الحلية والبحر والنهر، ورده العلامة المقدسي في شرح نظم الكنز بأنه تأويل بعيد جدا، وقوله على مامر: أي من أنه لا فرق بين الملقى والملاقى، وهذه مسألة الفساقي، وقد علمت ما فيها من المعترك العظيم بين العلماء المتأخرين. (ردالمحتار: ۱/۱۳۵)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ: فإن المطلق أكثر من النصف جاز التطهير بالكل وإلا لا، وهذا يعم الملقى والملاقى، ففي الفساقي يجوز التوضئ مالم يعلم تساوي المستعمل على ما حققه في البحر والنهر والمنح.

قلت: لكن الشرنبلالي في شرحه للوهبانية فرق بينهما فراجعه متأملا.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: (قوله على ما حققه في البحر الخ) حيث استدل على ذلك بإطلاقهم المفيد للعموم، كما مر، وبقول البدائع: الماء القليل إنما يخرج عن كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به إذا

كـان غير المطهر غالبا: كماء الورد واللبن، لا مغلوبا، وههنا الماء المستعمل مـا يلاقي البدن، ولا شك أنه أقل من غير المستعمل، فكيف يخرج به من أن يكون مطهرا اهـ ونحوه في الحلية لابن أمير حاج، وفي فتاوىٰ الشيخ سراج قارئ الهداية التي جمعها تلميذه المحقق ابن الهمام، سئل عن فسقية صغيرة يتـوضـأ فيهـا الناس، وينزل فيها الماء المستعمل، وفي كل يوم ينزل فيها ماء جـديد هل يجوز الوضوء فيها ؟ أجاب: إذا لم يقع فيها غير الماء المذكور لا يضر اهـ يعني وأما إذا وقعت فيها نجاسة تنجست؛ لصغرها، وقد استدل في البـحـر بعبارات أخر لا تدل له، كما يظهر للمتأمل؛ لأنها في الملقى والنزاع في الملاقي كما أوضحناه فيما علقناه عليه، فلذا اقتصرنا على ما ذكرنا.

(قـولـه فرق بينهما) أي بين الملقى والملاقي، حيث قال: وما ذكر من أن الاستعـمـال بـالـجزء الذي يلاقي جسده، دون باقي الماء فيصير ذلك الجزء مستهلكا في كثير، فهو مردود؛ لسريان الاستعمال في الجميع حكما، وليس كـالـغـالـب بصب القليل من الماء فيه اهـ وحاصله الرد على ما مر عن البدائع بـأن الـمـحدث إذا انغمس أو أدخل يده في الماء صار مستعملا لجميع الماء حـكـمـا، وإن كان المستعمل حقيقةً هو الملاقي للعضو فقط، بخلاف مالو ألـقـي فيـه الـمستـعـمـل الـقليل فإنه لا يحكم على الجميع بالاستعمال؛ لأن الـمـحـدث لـم يستـعمل شيئا منه حتى يدعي ذلك، وإنما المستعمل حقيقة وحكما هو ذلك الملقى فقط، وملخصه أن الملقى لا يصير به الماء مستعملا إلا بـالـغـلبة، بـخـلاف الملاقي؛ فإن الماء يصير مستعملا كله بمجرد ملاقاة الـعـضـو لـه. ورد ذلك فـي البـحـر بأنه لا معني للفرق المذكور؛ لأن الشيوع والاختـلاط فـي الـصـورتين سواء بل لقائل أن يقول: إلقاء الغسالة من خارج أقوي تأثيرا من غيره لتعين المستعمل فيه اهـ ولذلك أمر الشارح بالتأمل.

واعـلـم أن هذه المسألة مما تحيرت فيها أفهام العلماء الأعلام، ووقع فيهـا بيـنهـم الـنـزاع وشـاع وذاع، وألف فيها العلامة قاسم رسالة سماها

"رفع الاشتباه عن مسألة المياه" حقق فيها عدم الفرق بين الملقى والملاقى أي فلا يصير الماء مستعملا بمجرد الملاقاة، بل تعتبر الغلبة في الملاقي كما تعتبر في الملقى، ووافقه بعض أهل عصره، وتعقبه غيرهم، منهم تلميذه العلامة عبد البر بن الشحنة، فرد عليه برسالة سماها "زهر الروض في مسألة الحوض" وقال: لا تغتر بما ذكره شيخنا العلامة قاسم. ورد عليه أيضا في شرحه على الوهبانية، واستدل بما في الخانية وغيرها: لو أدخل يده أو رجله في الإناء للتبرد يصير الماء مستعملا؛ لانعدام الضرورة، وبما في الأسرار للإمام أبي زيد الدبوسي حيث ذكر ما مر عن البدائع ثم قال: إلا أن محمدا يقول: لما اغتسل في الماء القليل صار الكل مستعملا حكما اهـ ومن هنا نشأ الفرق السابق، وبه أفتي العلامة ابن الشلبي وانتصر في البحر للعلامة قاسم، وألف رسالة سماها "الخير الباقي في الوضوء من الفساقي" وأجاب عما استدل به ابن الشحنة بأنه مبني على القول الضعيف بنجاسة الماء المستعمل، ومعلوم أن النجاسة ولو قليلة تفسد الماء القليل، وأقره العلامة الباقاني، والشيخ إسماعيل النابلسي، وولده سيدي عبد الغني، وكذا في النهر والمنح، وعلمت أيضا موافقته للمحقق ابن أمير حاج وقارئ الهداية، وإليه يميل كلام العلامة نوح أفندي، ثم رأيت الشارح في الخزائن مال إلى ترجيحه وقال: إنه الذي حرره صاحب البحر بعد اطلاعه على كتب المذهب، ونقله عباراتها المضطربة ظاهرا، وعلى ما ألف في هذا الخصوص من الرسائل، وأقام على هذه الدعوىٰ الصادقة البينة العادلة، وقد حررت في ذلك رسالة حافلة كافلة بذلك متضمنة بتحقيق ما هنالك. وبلغني أن شيخنا الشيخ شرف الدين الغزي محشي الأشباه مال إلى ذلك كذلك اهـ ملخصا، قلت: وفي ذلك توسعة عظيمة ولا سيما في زمن انقطاع المياه عن حياض المساجد وغيرها في بلادنا، ولكن الاحتياط لا يخفى، فينبغي لمن ابتلي بذلك أن لا

يـغسل أعضاء ه في ذلك الحوض الصغير، بل يغترف منه ويغسل خارجه، وإن وقـعـت الغسالة فيه ليكون من الملقى لا من الملاقي الذي فيه النزاع؛ فـإن هـذا الـمـقـام فيـه لـلـمـقـال مـجـال. والله تعالىٰ أعلم بحقيقة الحال. (ردالمحتار: ۱۲۲/۱) والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

۲۵/ جمادى الثانية ۱٤۱۰هـ

گٹر کا پانی فلٹر کرنے سے پاک نہ ہوگا

سؤال: اگر گٹر کا پانی فلٹر کرلیا جائے جس سے اس کے اوصافِ ثلاثہ رنگ، بو اور مزا بحال ہو جائیں تو وہ پانی طاہر و مطہر ہو جائے گا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

گٹر کا فلٹر شدہ پانی نہ طاہر ہے نہ مطہر، البتہ اگر فلٹر کرنے کے بعد اس میں اتنا پاک پانی مسلسل ڈالا جائے کہ بقدر ذراع بہ جائے تو طاہر و مطہر ہو جائے گا۔

قـال الـعلامة التمرتاشي رحمه الله تعالىٰ: وجـار وقـعـت فيه نجاسة (إلى قوله) إن لم ير أثره، وهو طعم أولون أو ريح.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: لـو سال دم رجله مع العصير لا يـنـجس، خلافا لمحمد رحمه الله تعالىٰ، وفـي الـخزانة: إناء ان ماء أحدهما طـاهر والاخر نجس، فصبا من مكان عال، فاختلطا في الهواء ثم نزلا طهر كله، ولو أجري ماء الإنائين في الأرض صار بمنزلة ماء جار اهـ ونحوه في الـخـلاصة ونـظـم الـمسـألة الـمصنف في منظومته "تحفة الأقران". وفي الـذخيـرة: لو أصابـت الأرض نجاسة فصب عليها الماء وجري قدر ذراع طهـرت الأرض والـمـاء طـاهـر بـمـنزلة الماء الجاري. ولو أصابها المطر وجري عليها طهرت، ولو كان قليلا لم يجر فلا. (ردالمحتار: ۱۲۵/۱)

وقـال أيـضاً: إذا رسب الزبل في القساطل ولم يظهر أثره فالماء طاهر، وإذا وصـل إلـى الحياض في البيوت متغيرا ونزل في حوض صغير أو كبير

فهو نجس، وإن زال تغيره بنفسه؛ لأن الماء النجس لا يطهر بتغيره بنفسه إلا إذا جرى بعد ذلك بماء صاف، فإنه حينئذ يطهر، فإذا انقطع الجريان بعد ذلك، فإن كان الحوض صغيرا والزبل راسب في أسفله تنجس مالم يصر الزبل حمأة ـ وهي الطين الأسود ـ فإنه إذا جرى بعد ذلك بماء صاف ثم انقطع لا ينجس. (ردالمحتار: ١/١٢٦)

وقال في الهندية: والماء الجاري بعد ما تغير أحد أوصافه وحكم بنجاسته لا يحكم بطهارته مالم يزل ذلك التغير بأن يرد عليه ماء طاهر حتى يزيل ذلك التغير كذا في المحيط. (عالمگيرية: ١/١٨)

والله سبحانه وتعالى أعلم

١٦/ ذي الحجه ١٤١٢هـ



باب التیمم

کتنے نقصان کا اندیشہ ہو تو تیمّم جائز ہے؟

سوال: ایک چرواہا جنگل میں بکریاں چراتا ہے، کچھ فاصلے پر پانی موجود ہوتا ہے، لیکن اگر وہ نماز کے لیے وضوء کرنے جاتا ہے تو اندیشہ ہے کہ بھیڑیا بکریوں کو نقصان پہنچائے گا، ایسی صورت میں وہ تیمّم کر کے نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟ کتنے نقصان کا اندیشہ ہو تو تیمّم کی اجازت ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

ایسی صورت میں تیمّم سے نماز پڑھ سکتا ہے، بقدر درہم نقصان کا اندیشہ ہو تو تیمّم کی اجازت ہے۔

قال العلامة الحصكفي رحمہ اللہ تعالیٰ: أو خوف عدو كحية أو نار على نفسه، ولو من فاسق أو حبس غريم أو ماله، ولو أمانة.

وقال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله أو ماله) عطف على نفسه، ولم أر من قدر المال بمقدار، وسنذكر عن التتارخانية ما يفيد تقديره بدرهم، كما يجوز له قطع الصلوٰة. (ردالمحتار: ۱/۱۵۶)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۸/ رجب سنہ ۱٤۰۰ھ

جنب مسجد سے تیمّم کر کے نکلے

سوال: اگر مسجد میں احتلام ہو جائے تو تیمّم کرنے کے بعد مسجد سے نکلنا چاہیے یا بدونِ تیمّم جلدی سے نکل جانا چاہیے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

تیمّم کر کے نکلنا مستحب ہے، اگر رات کی تاریکی میں باہر نکلنے میں جانی یا مالی نقصان کا اندیشہ ہو تو تیمّم کر کے خوف زائل ہونے تک مسجد ہی میں رہے، اس صورت میں تیمّم کرنا بعض فقہاء نے واجب لکھا ہے۔ مگر نماز پڑھنا یا تلاوت کرنا جائز نہیں۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: ولو كان نائما فيه فاحتلم والماء خارجه، وخشي من الخروج يتيمم وينام فيه إلى أن يمكنه الخروج. قال في المنية: وإن احتلم في المسجد تيمم للخروج إذا لم يخف، وإن خاف يجلس مع التيمم ولا يصلي ولا يقرأ اهـ ويؤيد ما قلناه أن نفس النوم في المسجد ليس عبادة حتى يتيمم له، وإنما هو لأجل مكثه في المسجد أو لأجل مشيه فيه للخروج. (ردالمحتار: ١٦٢/١)

وقال شمس العلماء العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى عن المحيط: ولو أصابته الجنابة في المسجد قيل لا يباح له الخروج من غير تيمم اعتبارا بالدخول، وقيل يباح؛ لأن في الخروج تنزيه المسجد عن النجاسة، وفي الدخول تلويثه بها اهـ وسيأتي في الحيض تمامه إن شاء الله تعالىٰ.

(البحر الرائق: ١٤٧/١)

وقال في باب الحيض: وفي منية المصلي: وإن احتلم في المسجد تيمم للخروج إذا لم يخف، وإن خاف يجلس مع التيمم، ولا يصلي، ولا يقرأ اهـ وصرح في الذخيرة أن هذا التيمم مستحب، وظاهر ما قدمناه في التيمم عن المحيط أنه واجب، ثم الظاهر أن المراد بالخوف الخوف من لحوق ضرربه بدنا أو مالا كأن يكون ليلا.

(البحر الرائق: ١٩٦/١)

وقال العلامة أبو السعود رحمه الله تعالى: ولو احتلم في المسجد تيمم وخرج إن لم يخف، وجلس مع التيمم إن خاف، إلا أنه لا يصلي ولا يقرأ كذا في منية المصلي. وظاهر ما في المحيط وجوب هذا التيمم، وفصل في السراج بين أن يخرج مسرعا فيجوز تركه أو يمكث فيه للخوف فلا يجوز تركه، وعليه يحمل ما في المحيط انتهي. (فتح المعين: ١١٣/١)

والله سبحانه وتعالى أعلم

٣٠/ رجب ١٤١٠هـ

رفیق سے پانی ملنے کا یقین ہو تو تیمّم کا حکم

سوال: دورانِ سفر پانی نہ ہونے کی صورت میں رفقاءِ سفر میں سے کسی سے پانی ملنے کا ظن غالب ہو تو اس سے پانی طلب کرنا ضروری ہے یا بغیر طلب تیمّم کرنا جائز ہے؟ رفیق و غیر رفیق میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

رفیق و غیر رفیق میں کوئی فرق نہیں، کسی سے بھی پانی ملنے کا ظن غالب ہو تو طلب کرنا واجب ہے، تیمّم کر کے نماز پڑھنا جائز نہیں، تاہم اگر کسی نے ایسی حالت میں تیمّم کر کے نماز پڑھ لی، پھر مانگنے سے اگر پانی مل جائے تو نماز کا اعادہ کرے اور نماز کے بعد مانگنے سے نہ ملے تو اعادہ ضروری نہیں۔

اگر کسی نے نماز پڑھنے کے بعد بھی پانی نہیں مانگا خواہ نماز سے پہلے ملنے کا ظن غالب ہو یا نہ ہو تو امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کی نماز صحیح ہوگئی اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے ہاں صحیح نہیں ہوئی۔

علامہ حلبی نے علامہ صفار سے دونوں اقوال میں یوں تطبیق نقل فرمائی ہے کہ امام رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ایسے موضع سے متعلق ہے جہاں پانی مشکل سے ملتا ہو اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول ایسے موضع سے متعلق ہے جہاں پانی بسہولت مل جاتا ہو اور لوگ بلا تکلف ایک دوسرے کو دے دیتے ہوں۔

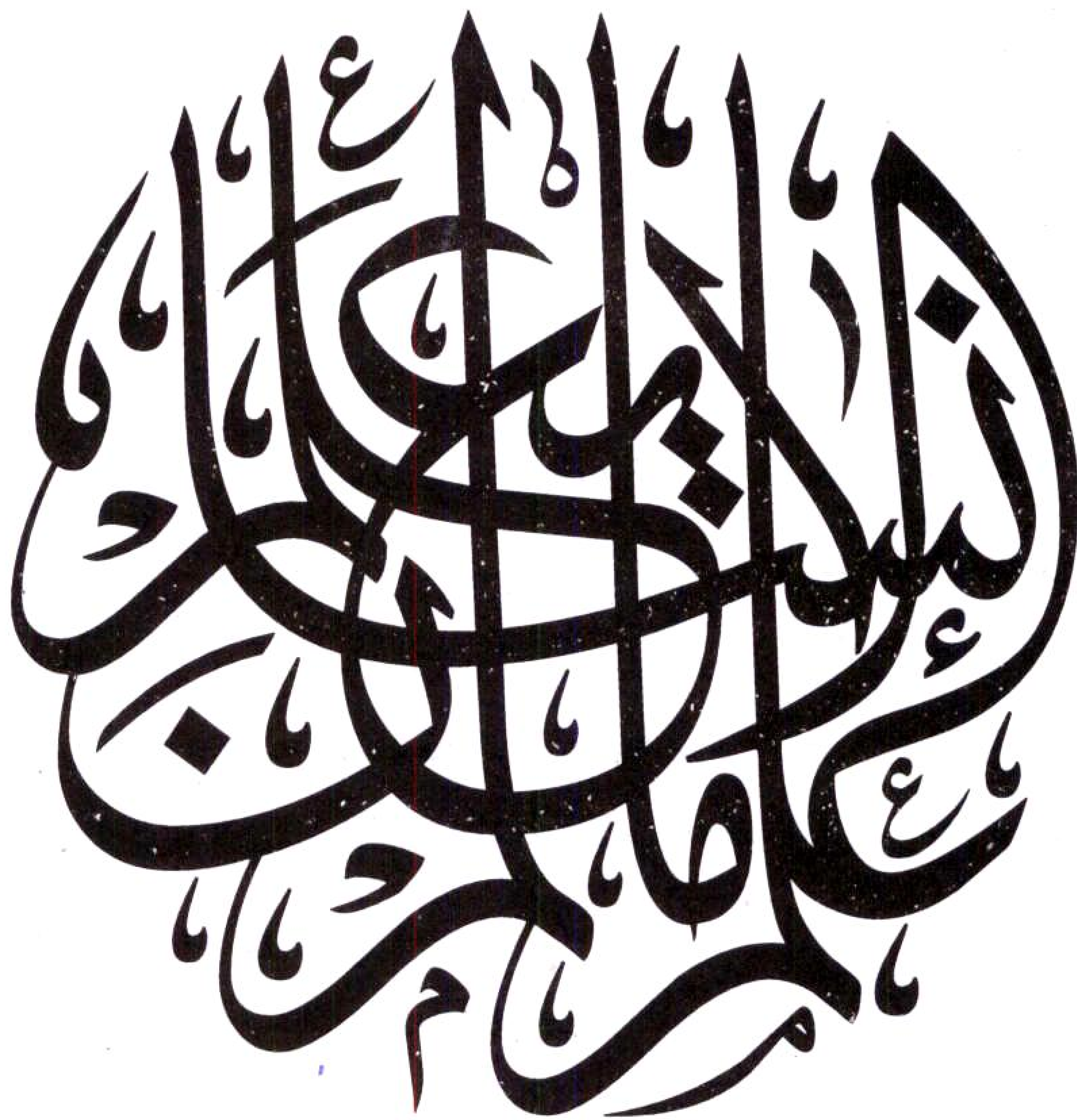
اگر موضع متعسر الحصول میں کسی سے مانگنے سے پانی ملنے میں شک ہو یا غیر متعسر الحصول میں نہ ملنے کا ظن غالب ہو تو قول امام رحمہ اللہ تعالیٰ پر عمل کرنے میں توسیع ہے اور قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ پر عمل میں احتیاط۔

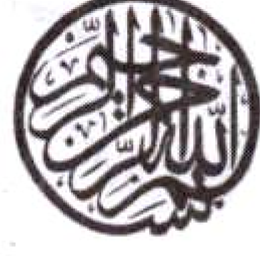
قال العلامة الحلبي رحمہ اللہ تعالیٰ: وإن كان مع رفيقه ماء لا يجوز له التيمم قبل أن يسأل رفيقه الماء، إذا كان غالب ظنه أنه إذا سأله يعطيه، وإن تيمم قبل أن يسأل فصلى ثم سأل فأعطى يلزمه الإعادة. وهذا على وجوه: إما أن يغلب على ظنه الإعطاء أو المنع أو استويا، وعلى كل تقدير إما أن يسأل أو تيمم ويصلي من غير سؤال، وإذا سأل فإما أن يعطي أو يمنع، وإذا منع قبل الصلوٰة فإما أن يسأل بعدها أولا، وعلى كلا التقديرين فإما أن يعطي أولا، وإذا تيمم وصلى فإما أن يسأل بعد الصلوٰة أولا، وعلى

كلا التقديرين فإما أن يعطي أولا، فالأقسام سبعة وعشرون ـ أما إن تيمم وصلى بلا سؤال ثم سأل فأعطى، أو أعطى بلا سؤال فإنه يلزمه الإعادة على كل تقدير، أما في ظن الإعطاء فظاهر، وأما في غيره فلزوال الشك وظهور خطأ الظن، وإن سأله فمنع جازت صلوته، سواء كان السؤال قبلها أو بعدها؛ لأنه قد تحقق العجز من الابتداء، ولا فائده في العطاء بعدها بعد المنع قبلها، وأما إذا تيمم وصلى من غير سؤال، ولم يسأل بعد ليتبين له الحال فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى صلوته صحيحة في الوجوه كلها، قال في الهداية: لأنه لا يلزمه الطلب من ملك الغير. وقالا: لا يجزيه؛ لأن الماء مبذول عادة انتهى، والوجه هو التفصيل، كما قال أبو نصر الصفار أنه إنما يجب السؤال في غير موضع عزة الماء فإنه حينئذ يتحقق ما قالاه من أنه مبذول عادة، وإلا فكونه مبذولا عادة في كل موضع ظاهر المنع على ما يشهد به كل من عانى الأسفار، فينبغي أن يجب الطلب ولا تصح الصلوة بدونه فيما إذا ظن الإعطاء لظهور دليلهما، دون ما إذا ظن عدمه؛ لكونه في موضع عزة الماء، أما إذا شك في موضع عزة الماء، أو ظن المنع في غيره فالاحتياط في قولهما، والتوسعة في قوله؛ لأن في السؤال ذلا. (حلبي كبير: صـ ٦٨)

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله من رفيقه) الأولى حذفه وإبقاء المتن على عمومه. ط. ولذا قال نوح أفندي وغيره: ذكر الرفيق جري مجري العادة، وإلافكل من حضر وقت الصلوٰة فحكمه كذلك رفيقا كان أو غيره اهـ وقد يقال: أراد بالرفيق من معه من أهل القافلة، وهو مفرد مضاف فيعم، ثم خصصه بقوله: ممن هو معه، والظاهر أنه لو كانت القافلة كبيرة يكفيه النداء فيها؛ إذ يعسر الطلب من كل فرد، وطلب رسوله كطلبه نظير ما مر. (ردالمحتار: ١/١٦٧) والله سبحانه وتعالى أعلم

٧/ ربيع الأوّل ١٤٢١ هـ


علم الإنسان ما لم يعلم



وما توفیقی إلا باللہ علیہ توکلت وإلیہ أنیب





اس تحریر میں واضح کیا گیا ھے
کہ سر اور گردن کے مسح اور تیمم کا
عام مشہور طریقہ ثابت نھیں

اس موضوع میں

منفرد تحقیق انیق و تدقیق عمیق



طریقہ مسح و تیمّم

عوام وخواص میں سر کے مسح کا یہ طریقہ مشہور ہے:

"دونوں ہاتھوں کی صرف تین اُنگلیاں پیشانی کی طرف سر پر رکھ کر پیچھے گدی تک لے جائے، انگوٹھوں اور اُن کے ساتھ والی اُنگلیوں کو الگ رکھے۔

پھر گدی کی طرف سے دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیاں سر پر رکھ کر پیشانی تک لائے۔

پھر غیر مستعمل اُنگلیوں اور انگوٹھوں سے کانوں کا مسح کرے۔

پھر اُنگلیوں کی پشت سے گردن کا مسح کرے۔"

تیمّم کا یہ طریقہ مشہور ہے:

"اُلٹے ہاتھ کا انگوٹھا اور اس کے ساتھ والی اُنگلی چھوڑ کر صرف تین اُنگلیاں سیدھے ہاتھ کی اِنہی تین اُنگلیوں کی پشت پر رکھ کر کہنی تک لے جائے۔

پھر ہتھیلی کو لگا کر کہنی کی طرف سے پنجے تک کھینچے۔

پھر اسی طرح اُلٹے ہاتھ کا مسح کہنی تک کرے۔"

زیر نظر رسالہ

میں بتایا گیا ہے کہ اس طریقہ کا نہ تو حدیث وفقہ سے کوئی ثبوت ہے اور نہ ہی عقل سلیم سے۔

''طریقۂ مسح وتیمّم''

سُؤال: مسح رأس کا جو طریقہ علماء میں معروف ومشہور ہے یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھوں کی تین تین انگلیوں سے سر کے اگلے حصہ کا گدی تک اس طرح مسح کرے کہ سبابہ اور ابہام اور کفین الگ رہیں، پھر کفین سے گدی کی طرف سے سر کی جانبین کا مسح کرے اور پھر باطن ابہامین سے ظاہر اذنین کا اور باطن سبابتین سے باطن اذنین کا مسح کرے۔

معلوم ہوا ہے کہ آپ اس طریقہ کو غیر ثابت بتاتے ہیں، حالانکہ خلاصۃ الفتاویٰ میں یہی طریقہ مذکور ہے، اس کا کیا جواب ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

یہ طریقہ غیر ثابت بلکہ خلافِ منقول ہونے کے علاوہ غیر معقول بھی ہے، جن حضرات نے یہ تحریر فرمایا ہے یہ ان کا اپنا اختراع ہے جو ماء مستعمل سے احتراز کے خیال پر مبنی ہے۔

ان کا یہ خیال بوجوہِ ذیل صحیح نہیں:

(۱) اس کا نہ تو کسی حدیث سے ثبوت ملتا ہے، نہ کسی اثرِ صحابی سے اور نہ ہی حضرت امام رحمہ اللہ تعالیٰ سے، بلکہ عدمِ ثبوت سے بھی بڑھ کر حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور اور ائمہ مذہب رحمہم اللہ تعالیٰ سے صراحۃً منقول طریقہ کے خلاف ہے، اس خیال کی ابتداء چھٹی صدی میں ہوئی ہے، اس سے پہلے ابتداءِ اسلام سے پانچ سو سال تک اس کا کہیں کوئی نشان نہیں ملتا، کیا معاذ اللہ! حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ائمہ دین رحمہم اللہ تعالیٰ کو اس حکمت کا علم نہیں تھا؟

پھر ظلمِ عظیم یہ کہ اس خانہ زاد خیال کو سنت سمجھا جاتا ہے، جو حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر کھلا افتراء ہے، جس پر بہت سخت وعیدیں وارد ہوئی ہیں۔ باعتقادِ سنت تو ضعیف حدیث پر بھی عمل کرنا جائز نہیں، چہ جائیکہ جس کے بارہ میں کوئی ضعیف سے ضعیف حدیث بھی نہ ہو۔

سب بدعات کی ابتداء اسی قسم کی خود ساختہ مصالح سے ہوئی ہے۔

(۲) اعضاءِ مغسولہ میں جب تک پانی عضوِ مغسول سے جدا نہیں ہوتا اس پر مستعمل ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا، تو مسح میں جب تک ہاتھ سر سے جدا نہ ہو اس پانی کو مستعمل قرار دینے کا کیا جواز ہے؟

(۳) اس کی کوئی وجہ معقول نہیں کہ یکجہتی حرکت خواہ کتنی ہی طویلہ ہو اس سے پانی کو مستعمل نہ کہا

جائے اور دوسری طرف حرکت سے پانی مستعمل ہو جائے۔ اگر حکمِ استعمال لگانے کا مدار اختلاف محل پر ہے تو یکجہتی حرکت میں بھی بال برابر ہی ہاتھ سرکنے پر یہ حکم نافذ کرنا چاہیے۔

وجوہِ مذکورہ کے پیشِ نظر فقہاء محققین رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس طریق پر سخت رَد فرمایا ہے اور اسے لغو اور خلافِ عقل قرار دیا ہے۔ وهذه نصوصهم:

۱ـ قال الإمام قاضيخان رحمه الله تعالىٰ:

روي هشام عن أبي حنيفة وابن رستم عن محمد رحمهم الله تعالىٰ أنّه يجوز الاستيعاب في مسح الرأس سنة، وصورة ذلك أن يضع أصابع يديه على مقدم رأسه وكفيه علىٰ فوديه ويمدها إلى قفاه فيجوز، وأشار بعضهم إلى طريق اٰخر احترازًا عن الماء المستعمل، إلا أن ذلك لا يمكن إلا بكلفة ومشقة، فيجوز الأول، ولا يصيرا الماء مستعملا ضرورة إقامة السنة.

(خانية على هامش الهندية: ۱/۳۵)

۲ـ قال الإمام الزيلعي رحمه الله تعالىٰ:

(ومسح كل رأسه مرة وأذنيه بمائه) أي ومسح كل أذنيه بماء الرأس لأنه معطوف على الرأس، وتكلموا في كيفية المسح، والأظهر أنه يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه، ويمدهما إلى قفاه على وجه يستوعب جميع الرأس، ثم يمسح أذنيه بأصبعيه، ولا يكون الماء مستعملا بهٰذا؛ لأن الاستيعاب بماء واحد لا يكون إلا بهذه الطريقة، وما قاله بعضهم من أنه يجافي كفيه تحرزا عن الاستعمال لا يفيد، لأنه لا بد من الوضع والمد، فإن كان مستعملا بالوضع الأوّل فكذا بالثاني، فلا يفيد تأخيره، ولأن الأذنين من الرأس بالنص أي حكمهما حكم الرأس، ولا يكون ذلك إلا إذا مسحهما بماء مسح الرأس، ولأنه لا يحتاج إلى تجديد الماء لكل جزء من أجزاء الرأس، فالأذن أولىٰ لكونه تبعاً له. (تبيين الحقائق: ۱/۶)

۳ـ قال الحافظ العينى رحمه الله تعالىٰ:

في الدراية: وكيفية الاستيعاب أن يبل كفيه وأصابع يديه ويضع بطون

ثـلـث مـن كـل كف عـلـى مـقـدم الـرأس، ويـعزل السبابتين والإبهامين، ويـجـافي الكفين، ويمرهما إلى مؤخر الرأس، ثم يمسح الفودين بالكفين، ويـمدهما إلى مقدم الرأس، ويمسح ظاهر الأذنين بباطن الإبهامين وباطن الأذنيـن ببـاطـن السبابتين، ويمسح رقبته بظاهر اليدين حتى يكون ماسحا ببلل لم يصر مستعملا. هكذا روت عائشة رضي الله تعالى عنها مسح رسول الله ﷺ وهـكـذا الـمنقول عن السلف، وعن أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى أنـه يبـدأ مـن أعـلىٰ رأسه إلىٰ جنبيه، ثم إلى قفاه عكسه: كذا فى مبسوط شيخ الإسلام.

قــلت: حديث عائشة رضي الله تعالى عنها أخـرجـه النسائى أنها وصفت وضوء ه عليه السلام، ووضـعـت يـديهـا في مقدم رأسها، ثم مسحت إلى مؤخره، ثم أمرّت يديها بأذنيها، ثم مدت على الخدين.

قـالوا: الذي ذكره صاحب الدراية ونسبه إلى عائشة رضي الله تعالى عنها لـم يذكره أحد من أئمة الحديث على الوجه المذكور، ولا عن غير عائشة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم الـذين وصفوا وضوء رسول الله ﷺ، وأخرج أبو داو‘د حديث طلحة بن مصرف، وفيه: رأيت رسول الله ﷺ يمسح رأسه مـرة واحدة حتى بلغ القذال، وهو أوّل القفا. وقال مسدد: مسح رأسه من مـقـدمـه إلى مؤخره حتى أخرج يديه من تحت أذنيه، وأخرجه الطحاوي ولفظه: رأيت رسول الله ﷺ يمسح مقدم رأسه حتى بلغ القذال من مقدم عـنقه، وأخرج النسائى حديث عبد الله بن زيد، وفيه: ثم مسح رأسه بيديه فـأقبـل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه ثم ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما حتى رجـع إلـى الـمـكـان الذي بدأ منه، فهذه أوجه كثيرة يختار المتوضى أيها شـاء، واختـار بـعـض أصـحابنا رواية عبد الله بن زيد رضي الله تعالى عنه، وذكر السفناقى فى كيفية المسح كما نقلناه عن الدراية، ثم قال: كذا علمنا عين الأعيـان الأستـاذ الـمتقن مولانا فخر الدين المايرمعى رحمه الله تعالى، إلا أن

الـروایة مـنـصـوصة فـی الـمبسـوط عـلی أن الماء لا یعطی له حکم الماء الـمستـعـمـل حـال الاستـعمال. قال الإنزاری: إن فی المسنون یستوعب الحکم جمیع الرأس کما في المغسولات، فکما أن في المغسولات الماء في العضو لا یصیر مستعملا، فکذلك فی حکم إقامة السنة في الممسوح، ولـکن یجب أن یستعمل فیه ثلث أصابع الید في الاستیعاب؛ لیقوم الأکثر مقام الکل، حتی إنه لو مسح بإصبعه بجوانبها الأربعة لا یجوز في الأصح؛ لـعـدم استـعمال أکثر الأصابع. فانظر هل تری أحداً من الشراح وهم أئمة کبـار أقـام مـن الـحـدیث شیئا ممّا ذکره من الصورة المذکورة فی کیفیة مسح الرأس بالاستیعاب؟ (بنایة: ١٧٨/١)

٤ ـ قال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالیٰ:

والـمسـنون في کیفیة المسح أن یضع کفیه وأصابعه علی مقدم رأسه آخـذا إلـی قـفـاه علی وجه یستوعب، ثم یمسح أذنیه علی ما یذکره، وأما مجافاة السباحتین مطلقا؛ لیمسح بهما الأذنین والکفین في الإدبار؛ لیرجع بهـمـا عـلـی الـفـودیـن فلا أصل له فی السنة؛ لأن الاستعمال لا یثبت قبل الانـفـصـال، والأذنـان من الرأس حتی جاز اتحاد بلتهما، ولأن احداً ممن حـکـی وضـوء رسول الله صلی الله علیه وسلم لـم یـؤثـر عـنــه ذلك، فلو کـان ذلك من الکیفیات المسنونة وهم شارعون فی حکایتها لترتکب، وهی غیر متبادرة لنصوا علیها. (فتح القدیر: ١٢/١)

٥ ـ قال العلامة الحلبي رحمه الله تعالیٰ:

قـال الـزیـلـعی: وهٰذا لا یفید إذ لابد من الوضع والمد، فإن کان مستعملا بالأول، فکذا بالثانی، فلا یفید تأخیره انتهٰی. وأیضا قد اتفقوا أن الماء مادام فی الـعـضـو لـم یـکـن مستعملا، فالأولیٰ أن یضع کفیه وأصابعه علی مقدم رأسه ویـمـدهما إلی قفاه علی وجه یستوعب جمیع الرأس، ثم یمسح أذنیه بإصبعیه ولا یـکـون الـمـاء مستـعـملاً؛ لأن الاستیـعـاب بـماء واحد لا یکون إلا بهذا

الطريق. قال في فتاویٰ قاضيخان: وصورة ذلك أن يضع أصابع يديه على مقدم رأسه، وكفيه على فوديه، ويمدها إلى قفاه، وأشار بعضهم إلى طريق آخر احترازًا عن الماء المستعمل، إلا أن ذلك لا يمكن إلا بكلفة ومشقة فيجوز الأول، ولا يصير الماء مستعملا ضرورة إقامة السنة انتهى. (غنية: صـ: ٢٣)

٦ـ نقل العلامة ابن نجيم رحمہ اللہ تعالیٰ ما قدمنا من نص الإمام الزيلعی رحمہ اللہ تعالیٰ وقرره (البحر الرائق: ١/٢٦)

٧ـ قال العلامة المخدوم محمد جعفر البوبكانی رحمہ اللہ تعالیٰ: فی الكافی: ومسح كل رأسه أي سنة، وهو أن يضع أصابع يديه على مقدم رأسه، وكفيه على فوديه، ويمد إلى قفاه انتهٰى، فبعد مسح الربع لا يصير الماء مستعملا في حق اقامة سنة الاستيعاب، كذا فی الخانية وشرح المنية، فلا يحتاج فی المسح إلى أن يجافی كفيه عن فوديه أوّلا. من المضمرات. (متانة: ١/٨٨)

٨ـ قال العلامة ابو السعود رحمہ اللہ تعالیٰ:

(قوله' وكيفيته أن يبل كفيه الخ) فيه كلام ليعقوب باشا حموي. قال شيخنا: حاصله' ـ كما فی الدرر تبعا للزيلعی ـ أن هٰذه الكيفية لا تفيد عدم الاستعمال؛ لأنه لابد من الوضع والمد، فإن كان مستعملا بالوضع الأول فكذا بالثانی، فلا يفيد تأخيره. زاد فی الدرر: إن الماء ما دام في العضو فقد اتفقوا على عدم استعماله. (فتح المعين: ١/٣٨)

٩ـ قال العلامة الطحطاوی رحمہ اللہ تعالیٰ:

والأظهر فی كيفية المسح أن يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويمدهما إلى القفا على وجه يستوعب جميع الرأس، ثم يمسح أذنيه بإصبعيه، ولا يكون الماء مستعملا بهذا. كذا فی البحر عن الزيلعی، وما قاله بعضهم إنه يجافی كفيه حال المسح رده فی البحر.

(حاشية الطحطاوی على الدر المختار: ١/٧٣)

١٠ ـ وقال أيضًا:

ولـه' كيفيات متعددة وردت بها الأحاديث، ذكر نبذة منها في البناية، واختار بعض أصحابنا رواية عبد الله بن زيد بن عاصم المتفق عليها، وهى بمعنى رواية محمد رحمه الله تعالى فـي موطئه عن مالك: مسح بمقدم رأسه حتـى ذهـب بهـمـا إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي منه بدأ، ومن ثم قـال الـزيلعي: والأظهر أنه يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه، ويمدهما إلـى قـفـاه عـلى وجه مستوعب جميع الرأس، ثم يمسح أذنيه بإصبعيه اهـ واختاره قاضيخان، وقال الزاهدى: هكذا روي عن أبي حنيفة ومحمد اهـ قـال في الخانية: ولا يكون الماء بهذا مستعملا ضرورة إقامة السنة اهـ وما فـي الـخلاصة وغيرها من أنه يضع على مقدم رأسه من كل يد ثلثة أصابع، ويـمسك إبهاميه و سبابتيه، ويجافى بطن كفيه، ثم يضع كفيه على جانبى رأسـه ففيه تكلف ومشقة. كما فى الخانية، بل قال الكمال: لا أصل له في السنة. (حاشية الطحطاوي على مراقى الفلاح: صـ ٤٠)

١١ ـ قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى:

(قـولـه' مستـوعبة) ...... قـال الـزيـلـعـى: وتـكلموا في كيفية المسح، والأظهـر أن يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه، ويمدهما إلى القفا على وجـه يستـوعـب جميع الرأس، ثم يمسح أذنيه بإصبعيه اهـ وما قيل من أنه يـجـا فـى الـمسبـحتيـن والإبهامين ليمسح بهما الأذنين والكفين ليمسح بهـماجا بنى ألرأس خشية الاستعمال فقال فى الفتح: لا أصل له فى السنة، لأن الاستعمال لا يثبت قبل الانفصال، والأذنان من الرأس.

(ردالمحتار: ١/١١٢)

١٢ ـ قال العلامة اللكنوي رحمه الله تعالى:

ثـم اختـلـفت عبارات أصحابنا فى الكيفية، فذكر فى المحيط أنه يضع مـن كـل واحدة من يـديـه ثلث أصابـع على مـقدم رأسـه سـوي الإبــهام

والسبابة، ويجافي بين كفيه، و يمدهما إلى القفا، ثم يضع كفيه على مؤخر رأسه ويمدهما إلى مقدمه، ثم يمسح ظاهر كل أذن لكل إبهام وباطنه من مسبحته. وفي الينابيع كما نقله العيني: المسح أن يضع الخنصر والبنصر من كل يد على مقدم الرأس من منبت الشعر، ويمدهما إلى نصف رأسه، ثم يرفعهما، ويضع الوسطيين في وسط رأسه، ويمدهما إلى منبت الشعر من قفاه، ثم يعدهما إلى وسط رأسه، ثم يضع الخنصر والبنصر في وسط رأسه ويمدهما إلى مقدم رأسه، ثم يمدهما إلى وسط رأسه، ثم يمدهما إلى قفاه، ثم يدخل السبابة في أذنه ويديرها في زواياها، وهكذا نقله فى التاترخانية عن الملتقط، وذكر في الخلاصة مثل ما فى المحيط.

وفي فتاوىٰ قاضيخان: صورة ذلك أن يمسح أصابع يديه على مقدم رأسه وكفيه على فوديه، ويمدهما إلى قفاه، وأشار بعضهم إلى طريق آخر احترازا عن الماء المستعمل، إلا أن ذلك لا يمكن إلا بكلفة ومشقة فيجوز الأول، ولا يصير الماء مستعملا؛ ضرورة إقامة السنة انتهىٰ.

وفي تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعى: الأظهر في المسح أن يضع كفيه و أصابعه على مقدم رأسه، ويمدهما إلى قفاه على وجه يستوعب جميع الرأس، ثم يمسح أذنيه بإصبعيه، ولا يكون الماء مستعملا بهذا؛ لأن الاستيعاب بماء واحد لا يكون إلا بهذا الطريق، وما قاله بعضهم من أنه يجافى كفيه تحرزا عن الاستعمال لا يفيد؛ لأنه لابد من الوضع والمد، فإن كان مستعملا بالوضع الأول، فكذا بالثانى، فلا يفيد تأخيره، ولأن الأذنين من الرأس بالنص أي حكمهما حكم الرأس، ولا يكون ذلك إلا إذا مسحهما بماء مسح به الرأس، ولأنه لا يحتاج إلى تجديد الماء لكل جزء من أجزاء الرأس، فالأذن أولى أن يكون تبعا انتهىٰ.

قلت: ما جعله أظهر أظهر بلا ريب، أما عقلا فلما ذكره، وأما نقلا فلكونه ظاهر الأحاديث المروية في المسح، وكذا اختاره قاضيخان،

وحققه ابن الهمام، وصاحب البحر، والنهر، والغنية، وغيرهم، وما ذكره في المحيط وغيره لا أصل له في السنة كما نص عليه ابن الهمام، وذكر الأكمل في العناية الكيفية المذكورة في المحيط وغيره وقال: هكذا روت عائشة رضي الله تعالى عنها مسح رسول الله ﷺ، وتعقبه العيني بأنه لم يذكر هذه الكيفية أحد من أئمة الحديث عن عائشة، ولا عن غيره من الصحابة رضي الله تعالى عنهم الذين وصفوا وضوء رسول الله ﷺ، والذي روي النسائي عن عائشة رضي الله تعالى عنها هو أنها وصفت وضوء النبي ﷺ، ووضعت يديها في مقدم رأسها، ومسحت إلى مؤخره، ثم أمرت يديها بأذنيها، ثم مدت على الخدين. (سعاية: ۱/۱۳۲)

صحیح طریقہ:

احادیثِ مذکورہ میں مسح رأس کے مختلف طرق مروی ہیں، جن میں سے قول مختار یہ ہے کہ دونوں ہاتھ پورے مقدم رأس پر رکھ کر گدی تک لے جائے اور بس، واپس نہ لوٹائے، کما مر۔

کانوں کا مسح:

کانوں کی پشت کا مسح انگوٹھوں سے کیا جائے۔

عوام وخواص اس کو بھی ماء مستعمل سے احتراز والے نظریہ باطلہ پر مبنی سمجھتے ہیں جو صحیح نہیں، حقیقت یہ ہے کہ یہ طریقہ متعدد احادیث سے ثابت ہے:

۱۔ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ مسح أذنيه داخلهما بسبابتين، وخالف بإبهاميه إلى ظاهر أذنيه. (مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۱۸)

۲۔ وكذا روى عنه ابن ماجة رحمه الله تعالى بإسناد صحيح.

(سعاية: ۱/۱۳۶)

۳۔ وكذا روى عنه النسائي رحمه الله تعالى. (حوالۂ بالا)

۴۔ وروي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله تعالى عنه مثله.

(سعاية: ۱/۱۳۷)

۵۔ وكذا فعل ابن عمر رضي الله تعالى عنهما. (مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۱۸)

٦ ۔ و كذا أخرجه عبد الرزاق رحمه الله تعالىٰ. (مصنف عبد الرزاق: ١/ ١٢)

مسح رقبہ:

قال العلامة اللكنوي رحمه الله تعالىٰ: ثم الثابت من الأخبار المذكورة أنه ﷺ مسح قفاه مع رأسه، وجريديه إلى القفا، وأخرجهما من أسفل عنقه، وأما ما ذكره أصحابنا منهم صاحب النهاية وغيره في كيفيته أنه يمسح الرقبه بعد مسح الرأس والأذنين بظهور الأصابع الثلث فلم أجد له أصلا، ولذا تركته بعد ما كنت أعمله، وأخذت بما ثبت فی الأحاديث.

(سعاية: ١/ ١٧٨)

اس تحریر میں مسح بظهور الأصابع کے عدمِ ثبوت کا قول بلاشبہہ صحیح ہے، مگر مسح رقبہ کی اذنین پر تقدیم پر احادیث مخرجہ میں لفظ قفا وقذال سے استدلال تام نہیں، اس لیے کہ یہ سر کا جزء ہے اور رقبہ الگ مستقل عضو، جن روایات میں رقبہ کا ذکر ہے ان میں تقدیم پر کوئی دلالت نہیں، بلکہ ایک روایت میں رقبہ کا ذکر اذنین کے بعد ہے جس سے تأخیر مسح معلوم ہوتی ہے۔ (سعاية: ١/ ١٧٩)

علاوہ ازیں الأذنان من الرأس سے بھی ثابت ہوا کہ مسح رقبہ مؤخر، بماءِ جدید، ببطون اصابع ہے۔

تیمّم کا طریقۂ مخترعہ:

شریعتِ مقدسہ کے مقابلہ میں توہمات کی دنیا نے مسح رأس کی طرح تیمّم کا بھی یہ طریقہ خود گھڑا ہے کہ پہلے ایک ہاتھ کی صرف انگلیاں دوسرے ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر رکھ کر کہنی تک لیجائے، پھر واپسی میں بازو کی اندر کی طرف صرف ہتھیلی لگا کر کہنی سے گٹے تک لائے۔

یہ طریقہ بھی ابتداءِ اسلام سے پانچ سو سال بعد چھٹی صدی میں اختراع کیا گیا ہے، كما هو ظاهر من كلام الإمام الكاسانی رحمه الله تعالىٰ حيث عزاه إلى بعض مشايخه.

اس کا بطلان اور خلافِ عقل وشرع ہونا مسح رأس کے طریقۂ مذکورہ سے بھی زیادہ واضح ہے۔ اس لیے کہ پانی پر مستعمل ہونے کا حکم متفق علیہ ہے اور مٹی کے مستعمل ہونے میں اختلاف ہے، مستعمل نہ ہونا قولِ اکثر ہونے کے علاوہ ارجح بھی ہے، معہٰذا حیرت ہے کہ جن فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے مسح رأس کے طریقۂ مخترعہ پر رَد فرمایا ہے انہی میں سے اکثر بدعتِ تیمّم کے بارے میں ڈھیلے نظر آرہے ہیں، تاہم رجال متقنین نے اس پر بھی تردید فرمائی ہے، اور مسح رأس کے طریقۂ مخترعہ کی طرح اسے بھی باطل، لغو اور عقل و

شرع کے خلاف قرار دیا ہے۔

١ـ قال الحافظ ابن القيم رحمہ اللہ تعالیٰ:

وأما ما ذكر في صفة التيمم من وضع بطون أصابع يده اليسرى على ظهور اليمنى، ثم إمرارها إلى المرفق، ثم إدارة بطن كفه على بطن الذراع وإقامة إبهامه اليسرى، كالمؤذن إلى أن يصل إلى إبهامه اليمنى فيطبقها عليها، فهٰذا ممّا يعلم قطعا أنّ النبي صلی اللہ علیہ وسلم لم يفعله، ولا علمه أحدًا من أصحابه، ولا أمر به، ولا استحسنه، وهٰذا هديه إليه التحاكم.

(زاد المعاد على هامش الزرقاني: ١/١٨١)

٢ـ قال الحافظ العينى رحمہ اللہ تعالیٰ:

ثم يضرب أخرى فينفضهما، ويمسح بباطن أربع أصابع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤس الأصابع إلى المرفقين، ثم يمسح بباطن كفه اليسرى باطن ذراعه اليمنى إلى الرسغ، ويمر على إبهام يده اليمنى، ثم يفعل بيده اليسرى كذلك.

قال صاحب الدراية: هكذا حكى ابن عمر وجابر رضی اللہ تعالیٰ عنہم تيمم رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وعلمه صلی اللہ علیہ وسلم الأسلع رضی اللہ تعالیٰ عنہ.

قلت: حديث ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما رواه أبو داو‘د وفيه: ضرب يديه على حائط ومسح بهما وجهه، ثم ضرب أخرى ومسح ذراعيه الحديث. وسنده ضعيف، ولا بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما أحاديث غير هذا، وقد ذكرناها عن قريب، وله حديث اٰخر أخرجه الحاكم والدارقطني من حديث سالم عن أبيه قال: تيممنا مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فضربنا بأيدينا على الصعيد الطيب، ثم نفضنا أيدينا فمسحنا بها وجوهنا، ثم ضربنا ضربة أخرى الصعيد، ثم مسحنا أيدينا من المرافق إلى الأكف على منابت الشعر من ظاهر وباطن. وفيه سليمان بن أبى داو‘د، وهو ضعيف.

حديث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ذكرناه أيضًا.

وحديث أسلع أخرجه الطبراني في كتابه الكبير بإسناده عن الأسلع ـ رجل من بني أعرج بن كليب ـ قال: كنت أخدم النبي عليه السلام فقال لي: يا أسلع! قم، ارق كذا وكذا. قلت: يا رسول الله أصابتنى جنابة، فسكت عني ساعة حتى جاء جبرئيل بالصعيد الطيب قال: قم يا أسلع! قال الراوي: ثم روى الأسلع كيف علمه رسول الله ﷺ التيمم، قال: ضرب رسول الله ﷺ بكفيه الأرض، ثم نفضهما، ثم مسح بهما وجهه حتى أمر على اللحية، ثم أعادهما إلى الأرض فمسح بكفيه الأرض فدلك أحداهما بالاخرى، ثم نفضهما، ثم مسح ذراعيه ظهرهما وبطنهما.

وأخرجه الطحاوي، والدارقطني، والبيهقى، وأبو بكر الرقى فى معرفة الصحابة، والحافظ في كتاب الرجال، وابن الأثير في كتاب الصحابة، وابن حزم في المحلى، وضعف هذا الحديث، ثم العجب من صاحب الدراية يقول: هكذا حكى ابن عمر اهـ.

فانظر هل يناسب ما فى هذه الأحاديث ما ذكره صاحب الدراية الذي نقله في الرواية؟ غاية مافى الباب الموافقة في الضربتين والنفض، وأعجب منه ما قاله الأكمل، وقد حكى ابن عمر وجابر رضي الله تعالى عنهم تيمم رسول الله ﷺ وكيفيته أن يضرب بيديه الأرض إلى اخرما ذكره في الزاد.

(بناية: ١/٣٠٦)

٣ـ قال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى:

(وكيفيته قد علمتها من فعله ﷺ) حين سئل كما تقدم، وهذه الكيفية وردت عن الإمام أيضاً حين سأله أبو يوسف عنها، وأما ما ذكره بعضهم من أنه يمسح بباطن أربع أصابع يده اليسرىٰ ظاهر يده اليمنى من رؤس الأصابع إلى المرفق، ثم يمسح بكفه اليسرى باطن يده اليمنى من المرفق إلى الرسغ، ويمرّ بباطن إبهامه اليسرى على ظاهر إبهامه اليمنى، ثم يفعل باليسرى كذلك ـ لم يرد فى الأحاديث ما يدل عليه كما قاله في

البنـاية، وإن ادعى صاحب العناية أنه ورد، وأيضاً لم ينقل عن صاحب المذهب، وما قاله ابن أمير حاج عن مشايخه أن الأحسن في مسح الذراعين أن يمسح بثلاث أصابع يده اليسرى أصغرها ظاهر يده اليمنى إلى المرفق، ويمسح المرفق، ثم يمسح باطنا بالإبهام والمسبحة يعنى ما بينهما إلى رؤس الأصابع، ثم يفعل باليسرى كذلك. قال في البدائع عن بعض علماء المذهب: أنه تكلف والأحسن هو الموافق للمنقول.

(حاشية الطحطاوى على المراقى: صـ ٦٥)

٤ـ قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ:

(قوله فإن التراب الذي على يده يصير مستعملا بالمسح الخ) فيه نظر؛ لأنه إن استعمل بأول الوضع يلزم أن لا يجزئ في باقى العضو، وإلا يستعمل بأول الوضع كالماء لا يلزم ما ذكره، وهو كذلك، يؤيده ما قاله العارف في شرح هدية ابن العماد عن جامع الفتاوىٰ، وقيل يمسح بجميع الكف والأصابع لأن التراب لا يصير مستعملا في محله، ولذا عبر بعضهم في هذه الكيفية بقوله: والأحسن إشارة إلى تجويز خلافه، إلا أن يقال المراد أنه يصير مستعملا صورة لا حقيقة، ولكن الفرق ظاهر بين هذا وبين قوله: حتى لو ضرب يديه مرة الخ تأمل. (منحة الخالق على هامش البحر الرائق: ١/١٤٦)

٥ـ وكذا نقل عنه العلامة الرافعى رحمه الله تعالىٰ وقرره.

(التحرير المختار: ١/٢٩)

٦ـ قال العلامة اللكنوي رحمه الله تعالىٰ:

(قوله والأحسن في مسح الذراعين) إنما خصه بالذكر لكون مسح الوجه مما لا يحتاج إلى بيان الكيفية، ووجه كون هذه الكيفية أحسن للتحرز عن استعمال الغبار المستعمل، وإن كان ذلك غير مضر، فلو مسح بكل الكف والأصابع جاز كما في البزازية (وبعد سطرين) ومن ههنا تفطنت دفع ما يتراءى وروده أن هذه الكيفية بهذه الطريقة مما لا أصل

لها في السنة كما صرح به ابن القيم في زاد المعاد، فكيف يكون أحسن، وذلك لأنه وإن لم يرد نص صريح في ذكر هذه الكيفية لكن التحرز عن مواضع الشبهات، والاحتياط في مقام الخلافيات ثبت استحسانه بالنصوص الشرعية، والأصول النقلية، ولا شبهة في أن استعمال الغبار المستعمل موضع شبهة لمكان الاختلاف فيه، فالتحرز عنه مستحسن، ولا كيفية تشتمل على التحرز عنه مع السهولة إلا هذه فتكون مستحسنة لا محالة. (سعاية: ۱/ ۵۲۰)

سعایہ کی اس تحریر میں اُمورِ ذیل توجہ طلب ہیں:

① حضورِ اکرم ﷺ، حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم، ائمہ دین رحمہم اللہ تعالیٰ اور ان کے بعد ابتداءِ اسلام سے پانچ سو سال کے طویل عرصہ میں مشائخ مذہب رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی کو بھی اس موقع پر موضع شبہہ ہونے کا خیال تک بھی نہیں آیا، کیا معاذ اللہ! ان سب کے علم میں نقص تھا کہ موضع شبہہ کا ادراک نہ کر سکے یا علم کے باوجود تورع وتقویٰ میں نقص تھا؟ جس اسلام کی پانچ صدیاں گزرنے کے بعد اس کے علم وعمل میں ایسا کمال پیدا ہوا جس سے مہبطِ وحی ﷺ اور آپ کے تلامذہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ان کے بعد پانچ سو سال تک تمام ائمۂ اسلام رحمہم اللہ تعالیٰ سب کے سب بالکل کورے رہے، کیا وہ اسلام قابلِ قبول ہو سکتا ہے؟

② خود سعایہ ہی میں مسح رأس کے طریقۂ مخترعہ کو باطل قرار دیا ہے، حالانکہ استعمال ماءِ مستعمل کا عدمِ جواز متفق علیہ ہے اور تراب مستعمل میں اختلاف ہے، بوجہ اختلاف اسے موضع شبہہ قرار دے کر احتیاط کا حکم دے دیا تو مسح میں بطریق اولیٰ استحباب بلکہ وجوبِ احتیاط کا حکم ہونا چاہیے۔

یہ فرق صحیح نہیں کہ مسح میں استیعاب سنت ہے اور تیمّم میں فرض، اس لیے کہ اقامت سنت کے لیے استعمال ماءِ مستعمل کا جواز نہ تو کہیں منقول ہے نہ معقول۔

حقیقت یہ ہے کہ تیمّم کا طریقۂ مخترعہ مسح کے طریقۂ مخترعہ سے بھی زیادہ قبیح ہے، غالباً اسی لیے صاحبِ خلاصہ کو مسح کے اس طریق کو مستحسن قرار دینے کے باوجود طریق تیمّم کے استحسان کی جرأت نہیں ہوئی۔

واللّٰہ الهادی الی سبیل الرشاد

۵/ ربیع الاوّل ۱۴۱۱ھ

باب المسح علی الخفین والجبیرة

پٹی پر پانی بہادیا تو مسح ضروری نہیں

سوال: وضوء میں جن اعضاء کا دھونا فرض ہے مثلاً بازو یا پیر، اگر ان پر کوئی زخم ہو اور زخم پر پلاستر یا کوئی پٹی باندھی ہوئی ہو تو وضوء کرتے ہوئے اس پٹی پر پانی بہانے کے بعد مسح بھی ضروری ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

دھونے یا پانی بہانے کے بعد مسح ضروری نہیں۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ولو أدخل رأسه الإناء أو خفه أو جبيرته وهو محدث أجزأه.

وقال ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله أجزأه) أي إن أصاب الماء قدر الفرض ط (ردالمحتار: ١/٦٨) والله سبحانه وتعالى أعلم

۳/ صفر ۱۴۱۹ھ



باب الحیض

دمِ بعد الاسقاط سے متعلق بعض عبارات کی وضاحت

سوال: اسقاط کی صورت میں حمل کتنی مدت کا ہو تو اس کے بعد والا خون نفاس شمار ہوگا؟ اس بارے میں عبارات فقہ مضطرب ہیں، سب عبارات پر نظر فرما کر تشفی بخش جواب سے نوازیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس پر اتفاق ہے کہ چار ماہ مکمل ہونے کے بعد اسقاط ہو تو اس کے بعد آنے والا خون نفاس ہے، چار ماہ پورے ہونے سے قبل اسقاط ہو تو یہ خون نفاس نہیں، بلکہ کم از کم تین روز جاری رہے تو حیض ہے ورنہ استحاضہ۔

اصل مدارِ حکم یہی چار ماہ کی مدت ہے، آگے اضطرابِ اقوال اس میں ہے کہ چار ماہ میں استبانۂ خلق سے کسی عضو کا ظہور مراد ہے یا نفخ روح؟

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ کا خیال یہ ہے کہ اس مدت سے قبل بھی بعض اعضاء کے ظہور کا مشاہدہ ہے، اس لیے یہاں استبانۂ خلق سے نفخ روح مراد ہے، جو چار ماہ مکمل ہونے کے بعد ہوتا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

ولا يستبين خلقه إلا في مائة وعشرين يوما كذا ذكره الشارح الزيلعي في باب ثبوت النسب، والمراد نفخ الروح وإلا فالمشاهد ظهور خلقته قبلها. (البحر الرائق: ۱/۲۱۸)

اس پر علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ردالمحتار اور حاشیہ منحۃ الخالق میں رد فرمایا ہے اور ائمہ فقہ کی نصوص سے ثابت فرمایا ہے کہ استبانۂ خلق سے ظہور بعض اعضاء مراد ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

(قوله ولا يستبين خلقه الخ) قال في البحر المراد نفخ الروح وإلا فالمشاهد ظهور خلقه قبلها اهـ وكون المراد به ما ذكر ممنوع، وقد وجهه في البدائع وغيرها بأنه يكون أربعين يوما نطفة وأربعين علقة وأربعين مضغة، وعبارته في عقد الفرائد: قالوا: يباح لها أن تعالج في استنزال الدم ما دام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو، وقدروا تلك

المدة بمائة وعشرين يوما، وإنما أباحوا ذلك لانه ليس بادمي اهـ كذا في النهر. قول. لكن يشكل على ذلك قول البحر: إن المشاهد ظهور خلقه قبل هذه المدة. (ردالمحتار: ۱/۲۰۱)

حاشیہ أز مرتب:

ذم بعد الاسقاط کے متعلق حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کی درج بالا رائے احسن الفتاوی ۲/۷۱ میں بھی ہے جس میں نفاس ہونے یا نہ ہونے کا مدار چار ماہ کی مدت کو قرار دیا گیا ہے اور اس کی بنیاد کتب فقہ کی وہ عبارات ہیں جن میں چار ماہ سے پہلے استبانہ تامہ کی نفی ہے۔

مگر اس مسئلہ پر بعض حضرات کا اشکال موصول ہوا کہ چار ماہ سے قبل استبانہ خلق کی نفی صحیح نہیں جیسا کہ علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے کہ چار ماہ سے پہلے بھی استبانہ خلق کا مشاہدہ ہے۔ علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اس کو صحیح بخاری کی ایک روایت اور اطباء کے قول کے مطابق کہا ہے اور دورِ حاضر کے اطباء نے بھی اس کی تصدیق کی ہے، نیز حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ تعالیٰ نے امداد الفتاوی (۱/۴۵) میں نفاس کا مدار چار ماہ کی مدت کی بجائے استبانہ خلق کو قرار دیا ہے اور یہ بات تقریباً تمام کتب فقہ میں مذکور ہے اس لیے دار الافتاء والارشاد سے امداد الفتاوی کے مطابق درج ذیل فتویٰ جاری ہوا:

مسئلہ واقعی اسی طرح ہے جس طرح امداد الفتاوی میں مذکور ہے، احسن الفتاوی میں تسامح واقع ہوا ہے، وجہ تسامح غالباً درمختار ہی کی مذکورہ عبارت ہے:

قال الحصكفي رحمہ اللہ تعالیٰ: وسقط ظهر بعض خلقه كيد أو رجل أو إصبع أو ظفر أو شعر، ولا يستبين خلقه إلا بعد مأة وعشرين يوما. (ردالمحتار: ۱/۳۰۲)

لیکن تحقیق سے معلوم ہوا کہ یہ بات درست نہیں، بلکہ اعضاء کی خلقت حمل ٹھہرنے کے ۸۱ دن بعد شروع ہو جاتی ہے، البتہ نفخ روح چار مہینے کے بعد یعنی ۱۲۰ دن گزرنے پر ہوتا ہے، نفاس اور انقضائے عدت کا مدار بعض اعضاء کے ظہور پر ہے نہ کہ نفخ روح پر۔

قال ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: ثم ذكر بعضهم أنه اتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر، أي عقبها كما صرح به جماعة ...... ولا ينافي ذلك ظهور الخلق قبل ذلك؛ لأن نفخ الروح إنما يكون بعد الخلق. (ردالمحتار: ۱/۳۰۲)

قال في الهندية: والسقط إن ظهر بعض خلقه من إصبع أو ظفر أو شعر ولد فتصير به نفساء. وهكذا في التبيين. (الهندية: ۱/۴۲، وكذا في فتح القدير: ۱/۱۸۹، والمحيط البرهاني: ۱/۴۸۰، والكنز: ۱/۳۷۹، والاختيار لتعليل المختار: ۱/۳۱، والبدائع: ۱/۱۶۱)

وقال الآفندى: والسقط إن ظهر بعضه فهو ولد تصير به أمه نفساء والأمة أم الولد، ويقع به الطلاق المعلق بالولادة، وتنقضي به العدة؛ لأنه ولد لكنه ناقص الخلق، ونقصان الخلقة لا يمنع أحكام الولادة، وفي قول صاحب التبيين: ولا يستبين خلقه إلا في مأة وعشرين يوما. نظر، تأمل. (مجمع الأنهر: ۱/۵۶) (دفتر فتاویٰ: ۱۰۹ صـ ۱۴۶)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۸ ربيع الأول ۱۴۲۷ھ

مگر علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ کے اشکال یعنی چار ماہ سے قبل مشاہدۂ بعض اعضاء کا کوئی جواب نہیں دیا۔ علامہ رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جواب دیا ہے کہ عبارات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ میں استبانۂ تامہ مراد ہے اور چار ماہ سے قبل استبانہ کی ابتداء ہوتی ہے، استبانۂ تامہ نہیں ہوتا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

(قوله لكن يشكل على ذلك قول البحر الخ) ويمكن أن يقال إن مراد الفقهاء إنما هو تمام استبانة الخلق، ولا ينافي هذا أن مبدأ الاستبانة يكون في أقل من ذلك، وعلى هذا يكون لفظ الخلق المضاف للضمير مفردا مضافا فيعم تأمل. (التحرير المختار: ۱/۳۹) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۷/ جمادی الأولیٰ ۱۴۰۵ھ

متحیرہ کے احکام

سوال: مستحاضہ کن کن صورتوں میں متحیرہ ہوتی ہے، اس کی تفصیل اور متحیرہ کے احکام وضاحت سے تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

درج ذیل صورتوں میں مستحاضہ متحیرہ کہلاتی ہے:

(۱) مرض استحاضہ سے قبل ایام حیض کی تعداد متعین نہ تھی۔

(۲) ایام حیض کی تعداد متعین تھی مگر ایامِ طہر کی تعداد متعین نہ تھی۔

(۳) ایامِ حیض وطہر دونوں کی تعداد متعین تھی مگر ایام حیض کا محل وقوع متعین نہ تھا، کبھی مہینے کے شروع میں، کبھی درمیان میں اور کبھی آخر میں۔

(۴) مذکورہ بالا تینوں چیزیں متعین تھیں مگر ان میں سے کوئی ایک یاد نہیں رہی۔

متحیرہ کا حکم حنفیہ کے ہاں یہ ہے کہ اگر وہ تحری پر قادر ہو یعنی کچھ ایام کے بارے میں خیال قائم کرسکتی ہو کہ یہ ایامِ حیض ہیں تو وہ حیض اور باقی ایامِ طہر شمار ہوں گے۔

اس کے احکام کی تفصیل یہ ہے:

۱- جن ایام میں حیض کا ظن غالب ہو ان میں نماز نہ پڑھے۔

۲- جن ایام میں یہ خیال ہو کہ شاید یہ دن حیض سے نکل کر طہر میں داخل ہونے کے ہیں ان میں نماز کے ہر وقت میں غسل کر کے نماز پڑھے۔

۳- جب طہر کا ظن غالب ہو جائے تو نماز کے ہر وقت کے لیے تازہ وضوء کر کے نماز پڑھے۔

۴- پھر جن دنوں میں حیض شروع ہونے کا خیال ہو ان میں بھی نماز کے ہر وقت تازہ وضوء کر کے نماز پڑھے جب تک کہ حیض شروع ہونے کا ظن غالب نہ ہو جائے۔

اگر متحیرہ کو تحری پر قدرت نہ ہو، یعنی اس کے خیال کو کہیں استقرار نہ ہو تو ایسی عورت نماز کے ہر وقت میں غسل کر کے نماز پڑھے۔

متحیرہ خواہ تحری پر قادر ہو یا نہ ہو بہر حال اس سے وطء حرام ہے، یہاں تک کہ وہ اس مرض سے نجات پا جائے۔

اس زمانہ میں اس کا علاج مشکل نہیں، اگر کوئی تدبیر کارگر نہ ہو تو آخری حتمی علاج یہ ہے کہ بذریعہ اپریشن رحم نکلوا دیا جائے، یہ آپریشن اب بہت عام ہو گیا ہے اور بہت معمولی شمار ہوتا ہے۔

اگر ہر نماز کے لیے غسل کرنے کی مشقت کا تحمل نہ ہو اور بذریعہ آپریشن علاج بھی کسی وجہ سے مشکل ہو تو ایسی مجبوری کی حالت میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ایام حیض کی تعداد کے بارے میں کوئی رجحان ہو تو اس پر عمل کرے، ورنہ ہر ماہ چھ، سات دن حیض شمار کرے۔

حیض کے زمانہ کی تعیین میں کوئی رجحان ہو تو اس پر عمل کرے، ورنہ ہر ماہ کے شروع میں چھ، سات دن شمار کرے۔

ابتداءِ حیض سے پندرہ دن کے بعد صحبت جائز ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۲/ ربیع الثانی ۱۴۰۸ھ

دھبہ لگنا

سوال: ایک عورت کی حالت یہ ہو گئی کہ کبھی کبھی کپڑوں پر خون کا دھبہ نظر آتا ہے، پھر کئی دن تک صفائی رہتی ہے، پھر دھبہ نظر آتا ہے، ایسی حالت میں نماز وغیرہ کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اگر عادت کے متعین ایام میں دھبہ لگا تو عادت کے ایام میں نماز چھوڑ دے، پھر اگر دھبہ لگنے کے وقت سے پندرہ دن تک مکمل صفائی رہی تو چھوڑی ہوئی نمازیں قضاء کرے۔

اگر ایامِ عادت کے بعد بھی دھبہ لگا تو جب تک صفائی کا اطمینان نہ ہو جائے نماز نہ پڑھے، البتہ اگر دس دن اسی طرح گزر گئے تو گیارھویں دن نماز فرض ہے۔

پھر ان دس دنوں کے بعد اگر پورے پندرہ دن صفائی کے نہ ملے تو ایامِ عادت سے زائد چھوڑی ہوئی نمازیں قضاء کرے۔

اگر دن متعین نہیں یا دن متعین ہیں، مگر دھبہ دوسرے ایام میں لگا تو نماز نہ چھوڑے، البتہ اگر اس سے پہلے حیض کے بعد کم از کم پندرہ دن صفائی رہی اور دھبہ لگنے کے بعد تیسرے دن کے آخری لمحہ میں یا اس کے بعد پھر دھبہ لگا، خواہ اس درمیان میں بھی دھبا لگتا رہا ہو یا صفائی رہی ہو، بہر حال یہ حیض ہے، نماز چھوڑ دے، اس کی زیادہ سے زیادہ مقدار پہلے دھبا کے وقت سے دس دن پورے ہونے تک ہے، اس درمیان میں جب بھی صفائی کا اطمینان ہو جائے، نماز شروع کر دے، گیارھویں دن بہر حال نماز فرض ہے۔

اگر پہلے دھبے کے بعد پندرہ دن پورے ہونے سے پہلے کوئی دھبہ لگا تو اس کو مسلسل جریان خون قرار دیا جائے گا، اگر ایامِ حیض کی تعداد متعین تھی، تو اس کے مطابق ورنہ ابتدائی دس دن حیض کے شمار ہوں گے اور باقی استحاضہ، ایامِ حیض گزر جانے کے بعد نماز پڑھے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٢٦/ ذي القعدہ ١٤١٤ھ

حیض واستحاضہ

سؤال: حیض واستحاضہ میں فرق، فرضیۃ الصلوٰۃ وحل الوطء اور متحیرہ کے احکام معلوم کرنے کا ضابطہ کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

طہر صحیح: پندرہ دن سے کم نہ ہو اور دمین صحیحین کے درمیان ہو۔

طہر فاسد پندرہ ایام یا زیادہ ہو تو فاصل ہے ورنہ نہیں۔

الدماء الفاسدۃ:

(١) نو سال سے کم عمر میں۔

(٢) پچپن سال سے زیادہ عمر میں۔ إلا أن یکون أسود أو أحمر قانیا فھو حیض.

(٣) حالتِ حمل میں۔

④ اقل مدت (تین ایام) سے کم۔

⑤ اکثر مدت (دس ایام) سے زیادہ۔

اگر طہر ودَم دونوں صحیح ہوں تو ان کے ایام کے مطابق معتادہ ہوگی۔

اگر صرف طہر صحیح ہو، مثلاً حمل سے بلوغ ظاہر ہوا اور وضع حمل کے بعد طہر صحیح کا زمانہ پایا، پھر استمرار دَم شروع ہوگیا تو ایامِ طہر کے مطابق معتادہ ہوگی اور ابتداء استمرار سے دس دن حیض کے ہوں گے۔

اگر صرف دَم صحیح ہو تو اس کے ایام کے مطابق معتادہ ہوگی اور طہر کے لیے مہینہ کے بقیہ ایام متعین ہوں گے۔

دَم معتادہ دس ایام سے زیادہ ہوگیا، خواہ زیادتی ایامِ عادت سے قبل ہو یا بعد، ان مجموعہ ایام میں عادت کے پورے ایام یا کم از کم تین دن آجائیں تو وہ ایام حیض ہیں اور ان سے قبل و بعد کے ایام میں استحاضہ، اگر مجموعہ میں ایامِ عادت سے تین دن نہ آئیں تو ابتداءِ دَم سے ایام عادت کے برابر حیض، بقیہ استحاضہ۔

ایامِ قبلیہ و ایامِ عادت کا مجموعہ دس سے زائد ہو تو ایام قبلیہ میں اشتباہ کی وجہ سے بحکمِ استصحابِ حال فرضیۃ الصلوٰۃ و جواز الوطء اور دوسرے سب احکام میں مثل طاہرہ سمجھی جائے گی۔

سقوط الصلوٰۃ:

انقضاءِ وقت سے بقدر لفظ ''اللہ'' قبل حیض آگیا تو یہ نماز معاف ہے۔

وجوب الصلوٰۃ:

انقطاع لاکثر المدۃ میں بقدر لفظ ''اللہ'' وقت مل گیا تو یہ نماز فرض ہوگئی۔

انقطاع قبل اکثر المدۃ ہوا تو غسل کے بعد بقدر لفظ ''اللہ'' وقت ملنے سے نماز فرض ہوگی۔

دوسرے حیض کے اختتام تک پہلے حیض کی ابتداء و انتہاء کی تاریخ اور صحیح وقت گھنٹہ مع منٹ کا یاد رکھنا واجب ہے۔

اگر گزشتہ حیض کی مدت (دن، گھنٹے، منٹ) پوری ہونے سے قبل خون بند ہوگیا اور سفید سیلان بھی شروع ہوگیا تو اس کے بعد اتنی دیر انتظار کرنا واجب ہے کہ نماز کا مستحب وقت ختم ہونے سے قبل غسل کر کے نماز پڑھ سکے۔

سفید سیلان اور وقتِ مستحب کے آخر تک انتظار صرف اسی صورت کے ساتھ خاص ہے۔ اس کے سوا کسی صورت میں فرضیتِ نماز کے لیے ان دونوں میں سے کوئی چیز ضروری نہیں۔

حل الوطء:

انقطاع لاکثر المدۃ میں فوراً حلال۔

انقطاع لتمام العادۃ میں غسل یا فرضیۃ الصلوٰۃ فی الذمہ کے بعد۔

انقطاع قبل العادۃ میں: شرط مذکور کے علاوہ تمام العادہ بھی لازم ہے، اس سے قبل حلال نہیں۔

ضابطہ برائے متحیرہ:

جن ایام میں حیض یا طہر کا ظن غالب ہو ان میں ظن غالب کے مطابق حیض یا طہر۔

دخول فی الحیض میں تردد ہو تو ہر نماز وضوء سے پڑھے۔

خروج من الحیض میں تردد ہو تو ہر نماز غسل کر کے پڑھے اور ہر دوسری نماز کے ساتھ پہلی نماز کا اعادہ کرے۔

جس کو ہر دن میں حیض ہونے کا تردد ہو اس کے ساتھ ہمیشہ کے لیے وطء حرام ہے۔

جس کو ہر نماز کے لیے غسل کرنے کی مشقت کا تحمل نہ ہو وہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب کے مطابق ہر قمری ماہ کے شروع کے سات دن حیض شمار کرے، باقی طہر۔ وطء پندرہ دن کے بعد جائز ہے، جس کو عدد یاد ہو وہ ابتداءِ ماہ سے بقدر ایامِ حیض حیض شمار کرے، باقی طہر۔ وطء ایامِ حیض کی تعداد کے بعد جائز ہے۔

اس گنجائش پر از خود عمل کرنے کی بجائے کسی مفتی کے مشورہ سے کرے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

غرہ رجب ۱۴۱۷ھ

حالتِ حیض میں استمتاع کا حکم

سوال: ایامِ حیض میں بیوی سے استمتاع کی کیا تفصیل ہے؟ کس حصہ سے جائز اور کس حصہ سے ناجائز ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

ایامِ حیض میں جماع کی حرمت نص قرآن سے ثابت ہے۔

استمتاع ما فوق السرۃ وما تحت الرکبۃ بالاتفاق جائز ہے اور استمتاع ما بین السرۃ والرکبۃ بلا حائل میں اختلاف ہے، امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں جائز ہے اور شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے ہاں حرام۔

فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کو ترجیح دی ہے، البتہ علامہ سروجی نے امام محمد

رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو ترجیح دی ہے لیکن امام ابن الہمام اور علامہ ابن نجیم رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کی ترجیح کو دلائل سے رَد کیا ہے۔

علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح بخاری میں امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے: "وهو اقوى دليلا" مگر شرح ہدایہ میں دونوں اقوال نقل کرنے کے بعد شیخین کی طرف سے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ وہ استمتاع مافوق السرہ وماتحت الرکبۃ پر محمول ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی پیش کردہ حدیث کا دلائل سے منسوخ ہونا ثابت کیا ہے۔

قال الإمام الطحاوي رحمہ اللہ تعالیٰ: ثم نظرت بعد ذلك في هذا الباب وفي تصحيح الآثار فيه فإذا هي تدل على ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ لا على ما ذهب إليه محمد رحمہ اللہ تعالیٰ، وذلك أنا وجدناها على ثلاثة أنواع: فنوع منها ما روي عن رسول الله ﷺ أنه كان يباشر نساءه وهن حيض فوق الإزار، فلم يكن في ذلك دليل على منع المحيض من المباشرة تحت الإزار، لما قد ذكرناه في موضعه من هذا الباب، ونوع آخر منها، وهو ما روي عمير مولى عمر عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن رسول الله ﷺ على ما ذكرنا في موضعه، فكان في ذلك دليل منع من جماع الحيض تحت الإزار؛ لأن ما فيه من كلام رسول الله ﷺ وذكره ما فوق الإزار، فإنما هو جواب لسؤال عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ إياه: ما للرجل من امرأته إذا كانت حائضا ؟ فقال: له ما فوق الإزار، فكان ذلك جواب سؤاله لا نقصان فيه ولا تقصير، ونوع آخر، وهو ما روي عن أنس رضی اللہ تعالیٰ عنہ على ما قد ذكرناه عنه، فذلك مبيح لإتيان الحيض دون الفرج، وإن كانت تحت الإزار، فأردنا أن ننظر أي هذين النوعين تأخر عن صاحبه، فنجعله ناسخا له، فنظرنا في ذلك فإذا حديث أنس فيه إخبار عما كانت اليهود عليه، وقد كان رسول الله ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بخلافهم، قد روينا ذلك عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما في

كتاب الجنائز، و كذلك أمره الله تعالىٰ في قوله ﴿أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ فكان عليه اتباع من تقدمه من الأنبياء حتى يحدث له شريعة، تنسخ شريعته فكان الذي نسخ ما كانت اليهود عليه من اجتناب كلام الحائض ومواكلتها والاجتماع معها في البيت، هو ما هو في حديث أنس رضي الله تعالىٰ عنه لا واسطة بينهما، ففي حديث أنس رضي الله تعالىٰ عنه هذا إباحة جماعها فيما دون الفرج، وكان الذي في حديث عمر رضي الله تعالىٰ عنه هذا الإباحة لما فوق الإزار والمنع مما تحت الإزار، فاستحال أن يكون ذلك متقدما لحديث أنس رضي الله تعالىٰ عنه إذا كان حديث أنس رضي الله تعالىٰ عنه هو الناسخ لاجتناب الاجتماع مع الحائض ومواكلتها ومشاربتها، فثبت أنه متأخر عنه وناسخ لبعض الذي أبيح فيه، فثبت بذلك ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله تعالىٰ من هذا بتصحيح الآثار وانتفي ما ذهب إليه محمد رحمه الله تعالىٰ. (طحاوي: ۲/۲٤)

وقال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالىٰ تحت (قوله ولا يأتيها زوجها): وأما الاستمتاع بها بغير الجماع فمذهب أبى حنيفة وأبي يوسف والشافعي ومالك رحمهم الله تعالىٰ يحرم عليه ما بين السرة والركبة وهو المراد بما تحت الإزار، ومذهب محمد بن الحسن وأحمد رحمهما الله تعالىٰ لا يحرم ما سوي الفرج؛ لما أخرج الجماعة إلا البخاري أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة منهم لم يؤاكلوا ولم يجامعوها في البيوت، فسألت الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأنزل الله تعالىٰ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: اصنعوا كل شيء إلا النكاح. وفي رواية: إلا الجماع، وللجماعة ما عن عبد الله بن سعد رضي الله تعالىٰ عنه: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يحل لي من امرأتي وهي حائض؟ فقال: لك ما فوق الإزار. رواه أبوداود، وسكت عليه، فهو حجة، ويحتمل أن يكون حسنا أو صحيحا، فمنهم من حسنه لكن شارحه أبو

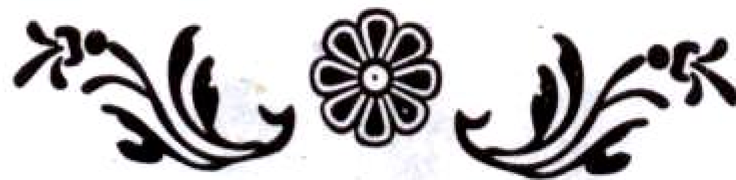
زرعة العراقي صرح بأنه ينبغي أن يكون صحيحا، وهو فرع معرفة رجال سنده، فثبت كونه صحيحا، وحينئذ يعارض ما رواه مسلم وغيره خصوصا، وأنت تعلم أن مسلما يخرج عمن لم يسلم من غوائل الجرح، وإذن فالترجيح له؛ لأنه مانع وذاك مبيح، وأما ترجيح السروجي قول محمد رحمه الله تعالى بأن أحاديثنا مفهوم لا يعارض منطوقهم، فغلط لأن كونها منطوقا في المدعي أو مفهوما بناء على اعتبار المدعي كيف هو؟ فإن جعلت الدعوى قولنا: جميع ما يحل للرجل من امرأته الحائض ما فوق الإزار، كانت أحاديثنا منطوقا أعني قوله ﷺ: "لك ما فوق الإزار" جوابا عن قول السائل: ما يحل لي من امرأتي الحائض ؟ فإن معناه جميع ما يحل لك ما فوق الإزار؛ لأن معنى السؤال جميع ما يحل لي ما هو؟ فيطابق الجواب السؤال، وإن جعلت الدعوى: لا يحل ما تحت الإزار، وقالوا: يحل إلا محل الدم كانت مفهوما، ولا شك أن كلا من الاعتبارين في الدعوى صحيح، فعلم أن المفهومية غير لازمة في أحاديثنا، ولا المنطوقية. ثم لو سلم كان هذا المفهوم أقوى من المنطوق؛ لأن زيادة قوة المنطوق على المفهوم ليس إلا لزيادة دلالته على المعني؛ للزومه له، وهذا المفهوم ـ وهو انتفاء حل ما تحت الإزار مطلقا ـ لما كان ثابتا؛ لوجوب مطابقة الجواب السؤال؛ لدلالة خلافها على نقصان في الغريزة أو العجز أو الخبط كان ثبوته واجبا من اللفظ على وجه لا يقبل تخصيصا ولا تبديلا؛ لهذا العارض والمنطوق من حيث هو منطوق يقبل ذلك، فلم يصح الترجيح في خصوص المادة بالمنطوقية ولا المرجوحية بالمفهومية، وقد كان قوله ﷺ على ذلك، فكان لا يباشر إحداهن وهي حائض حتى يأمرها أن تأتزر. متفق عليه، وأما قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ فإن كان نهيا عن الجماع عينا فلا يمتنع أن تثبت حرمة أخرى في محل آخر بالسنة. (فتح القدير: ١/١٤٧)

وقال الحافظ العيني رحمه الله تعالى: والجواب عن الحديث المذكور أنه محمول على القبلة ومس الوجه واليد ونحو ذلك.

(البناية: ۱/۶۴۳)

والله سبحانه وتعالى أعلم

منتصف ربيع الأوّل سنه ۱۴۱۸ ھ



احکام المعذور

حفاظتِ وضوء کی تدبیر کرنا

سؤال: ایک شخص کو سلس البول کا مرض ہے، دریافت طلب امر یہ ہے کہ خروجِ قطرات کو روکنے اور وضوء کی حفاظت کے لیے اسفنج یا روئی کا پنبہ وغیرہ رکھنا ضروری ہے یا اسی عذر کی حالت میں نماز پڑھنا جائز ہے؟ نماز اداء ہو جائے گی یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

معذور پر عذر کو بالکلیہ ختم کرنے یا اس میں تقلیل کرنے کی تدبیر کرنا واجب ہے، لہٰذا اگر ظن غالب ہو کہ اسفنج یا روئی وغیرہ رکھنے یا عضو کو باندھنے سے اتنی دیر تک خروجِ رطوبت سے حفاظت ہو جائے گی جتنی دیر میں نماز ادا کی جا سکتی ہے تو یہ تدبیر اختیار کرنا واجب ہوگا۔

تدبیر اختیار نہ کرنے پر گناہ ہوگا مگر نماز ہو جائے گی۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: يجب رد عذره أو تقليله بقدر قدرته ولو بصلاته مؤميا وبرده لا يبقى ذا عذر.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله وبرده لا يبقى ذا عذر) قال في البحر ومتى قدر المعذور على رد السيلان برباط أو حشو أو كان لو جلس لا يسيل ولو قام سال وجب رده، وخرج برده عن أن يكون صاحب عذر، ويجب أن يصلي جالسا بإيماء إن سال بالميلان؛ لان ترك السجود أهون من الصلوة مع الحدث اهـ. (ردالمحتار: ١/٢٠٤)

والله سبحانه وتعالى أعلم

١٠/ ذي القعده ١٤١٧ هـ



باب الأنجاس

ذبیحہ کی گردن کا خون

سوال: جانور کو ذبح کرنے کے بعد اس کی گردن پر خون رہ جاتا ہے، وہ پاک ہے یا ناپاک؟ اگر بدون دھوئے گوشت کاٹ لیا جائے اور ویسے ہی پکا لیا جائے تو حلال ہوگا یا حرام؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

ناپاک ہے، کپڑے وغیرہ کو لگ جائے تو وہ ناپاک ہوگا، مگر گوشت پکانے کے لیے گردن کا خون دھونا ضروری نہیں، بدون دھوئے پکا لیا تو حلال ہے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ودم مسفوح من سائر الحيوانات إلا دم شهيد مادام عليه، وما بقي في لحم مهزول وعروق وكبد وطحال وقلب.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله وما بقي في لحم الخ) يوهم أن هذه الدماء طاهرة ولو كانت مسفوحة، وليس بمراد، فهي خارجة بقيد المسفوح، كما هو صريح كلام البحر، وأفاده ح، وفي البزازية: وكذا الباقي في عروق المذكاة بعد الذبح، وعن الإمام الثاني رحمه الله تعالى: أنه يفسد الثوب إذا فحش، ولا يفسد القدر للضرورة أو الأثر، فإنه كان يرى في برمة عائشة رضي الله تعالى عنها صفرة دم العنق. والدم الخارج من الكبد لو من غيره فنجس وإن منه فطاهر وكذا الدم الخارج من اللحم المهزول عند القطع إن منه فطاهر وإلا فلا، وكذا دم مطلق اللحم ودم القلب، قال القاضي الكبد والطحال طاهران قبل الغسل حتى لو طلى بهاوجه الخف وصلى به جاز.

(ردالمحتار: ۱/۲۳۳)

والله سبحانه وتعالى أعلم

۲۴/ ربيع الثاني ۱۳۹۷ هـ

نجاستِ خفیفہ میں عفوِ ربعِ عضو پر اشکال کا جواب

سُوال: نجاستِ خفیفہ ربعِ عضو سے کم ہو تو معاف ہے، اشکال یہ ہے کہ انگلی ایک عضو ہے اور اس کا ربع قدرِ درہم سے کم ہے، حالانکہ نجاستِ غلیظہ بھی بقدرِ درہم معاف ہے۔

اسی طرح بہشتی زیور میں کشف ستر کے مسئلہ میں کان کو مستقل عضو شمار کیا گیا ہے، اگر نجاست کے مسئلہ میں بھی اس کو مستقل عضو شمار کیا جائے اور کہا جائے کہ نجاستِ خفیفہ بقدرِ ربع عضو سے کم ہو تو معاف ہے تو نجاستِ خفیفہ کا حکم نجاستِ غلیظہ سے شدید ہونا لازم آتا ہے کیونکہ نجاستِ غلیظہ بقدرِ درہم معاف ہے اور ربع اذن قدرِ درہم سے کم ہے۔

اس بناء پر اشکال ہے کہ نجاست کے مسئلہ میں کان کو مستقل عضو شمار کیا جائے گا یا نہیں؟ اپنی تحقیق سے نوازیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

علامہ رملی رحمہ اللہ تعالیٰ نے نجاستِ خفیفہ بقدرِ ربع عضو کی مانعیت پر اشکال کیا ہے کہ انگلی کا پورا بھی عضو ہے، جس کا ربع قدرِ درہم سے بہت کم ہے، لہٰذا قول مذکور کی بناء پر نجاستِ خفیفہ کا حکم نجاستِ غلیظہ سے بھی شدید ہوگا۔

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عضو سے پورا ہاتھ یا پاؤں بشمول اصابع مراد ہے۔

البتہ اذن کو مسئلہ ستر میں مستقل عضو شمار کیا گیا ہے لہٰذا اس پر اشکال باقی ہے، جس کا حل اس کے سوا ممکن نہیں کہ کان پر نجاست لگنے کی صورت میں نجاست بقدرِ ربع کو اس شرط سے مانع قرار دیا جائے کہ قدرِ درہم سے زائد ہو۔

قال العلامة الحصكفي رحمہ اللہ تعالیٰ: وعفي ربع جميع بدن وثوب ولو كبيرا، هو المختار ذكره الحلبي ورجحه في النهر على التقدير بربع المصاب كيد وكم، وإن قال في الحقائق: وعليه الفتوىٰ من نجاسة مخففة كبول مأكول.

قال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله وإن قال الخ) فيه نظر لأن لفظ الفتوى آكد من لفظ الأصح ونحوه. منح. ومفاده ترجيح القول بربع

المصاب، وهو مفاد مامر عن البحر، لكن اعترضه الخير الرملي بأن هذا القول يؤدي إلى التشديد لا إلى التخفيف، فإنه قد لا يبلغ ربع المصاب الدرهم، فيلزم جعله مانعا في المخففة مع أنه معفوعنه في المغلظة، إذ لو كان المصاب الأنملة من البدن يلزم القول بمنع ربعها على القول بمنع ربع المصاب اهـ وفيه نظر لأن مقتضي قولهم كاليد والرجل اعتبار كل من اليد والرجل بتمامه عضوا واحدا، فلا يلزم ما قال، تأمل. (ردالمحتار: ١/ ٢١٤)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٥/ ربيع الثاني سنہ ١٤٠١هـ

مسئلہ ''دھوبی کی دھلائی کا حکم'' پر اشکال کا جواب

سؤال: احسن الفتاویٰ جلد دوم میں دھوبی سے دھلائے ہوئے کپڑوں کا حکم یوں تحریر فرمایا گیا ہے کہ جو کپڑے نجس دیے ہیں وہ نجس ہی رہیں گے، اس پر بندہ کو کچھ اشکالات ہیں، امید ہے ان پر غور فرما کر تشفی فرمائیں گے۔

(١) کراچی میں عموماً دھوبیوں کے پاس تین حوض ہوتے ہیں، وہ پہلے ایک حوض میں کپڑے ڈالتے ہیں، پھر اس سے نکال کر دوسرے میں، پھر تیسرے میں، اس صورت میں نجس کپڑا کیوں پاک نہیں ہوتا؟

(٢) اگر کسی دھوبی کے پاس تین حوض نہ ہوں تو بھی اس مسئلہ میں ضرورتِ شدیدہ وعموم بلوی کی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر عمل کرنے کی گنجائش ہونی چاہیے، اس کے مطابق نجس کپڑا بقدرِ قلتین پانی میں دھونے سے پاک ہوجائے گا۔

مندرجہ بالامعروضات کو پیش نظر رکھ کر اس مسئلہ کا حل تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

(١) تین حوضوں میں دھلنے والے کپڑوں کی تطہیر کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

١- ہر حوض میں سب کپڑے ایک ساتھ ڈالے جائیں، اگر آگے پیچھے ڈالے گئے تو سب سے پہلا ناپاک کپڑا حوض میں جانے سے پانی ناپاک ہوجائے گا، اس لیے بعد میں ڈالے گئے کپڑے پاک نہ ہوں گے۔

٢- ایک حوض سے کپڑے نکال کر ہر کپڑے کو پوری قوت کے ساتھ نچوڑ کر دوسرے حوض میں ڈالا

جائے، پھر دوسرے حوض سے نکال کر ہر کپڑے کو پوری قوت سے نچوڑ کر تیسرے حوض میں ڈالا جائے، پھر تیسرے حوض سے نکال کر ہر کپڑے کو تیسری بار پوری قوت سے نچوڑا جائے۔

۳- پھر پہلے حوض سے سب پانی نکال کر اس کو تین بار اس طرح دھویا جائے کہ پہلی بار دھونے کے بعد اتنا خشک ہونے دیا جائے کہ اس میں پانی کا کوئی قطرہ نظر نہ آئے، اس کے بعد دھو کر دوسری بار خشک ہونے دیں، پھر تیسری بار دھو کر خشک ہونے دیں، اسی طرح دوسرے حوض سے سب پانی نکال کر اسے بطریق مذکور دوبارہ دھویا جائے اور تیسرے حوض کا سب پانی نکال کر ایک بار دھویا جائے، اگر حوض اتنا خشک ہو گیا کہ اس میں کہیں بھی کسی قسم کی نمی کا کوئی ذرا سا اثر بھی باقی نہ رہا تو بدون دھوئے پاک ہو جائے گا، لأنہ فی حکم الأرض. اس کے بعد یہ حوض دوسرے کپڑوں کی تطہیر کے لیے طریق مذکور کے مطابق استعمال کیے جائیں۔

ظاہر ہے کہ دھوبی ایسی محنت طلب شرائط کی تکمیل نہیں کرتے ہوں گے اور اگر کوئی اس کا دعویٰ کرتا ہو اور اس کے حالات کے پیش نظر اس کے صدق پر قلب مطمئن ہو تو اس کی دھلائی سے کپڑا پاک ہو جائے گا۔ ایسی سخت شرائط کی تکمیل میں مشقتِ شدیدہ برداشت کرنے کی بجائے بہت سہل طریقہ یہ ہے کہ حوض کا پانی جاری رکھا جائے، ایک طرف سے پانی حوض میں داخل ہوتا رہے اور دوسری طرف سے نکلتا جائے، پانی کی بچت کے لیے پانی کی رفتار بہت سست رکھی جائے، اس عمل میں ایک ہی حوض کافی ہے، تین کی ضرورت نہیں۔

اگر حوض دہ در دہ ہو تو بھی کپڑے پاک ہو جائیں گے، جاری کرنے کی ضرورت نہیں۔

(۲) قلتین کی مقدار میں جہالت فاحشہ مشہور ہے۔ اس کا کیا علاج؟ کتبِ شافعیہ سے اسے ترجیح معلوم ہوتی ہے کہ قلتین = ۵۰۰ رطل بغدادی اور رطل بغدادی = ۱۲۸ درہم، اس حساب سے قلتین = ۲۱۷،۲۸ کلوگرام ہوئے۔ اگر یہ قول قبول کر لیا جائے تو دھوبی کے حوض میں اس قدر پانی ہونے کا یقین نہیں، البتہ مذہبِ مالکیہ میں سہولت ہے، ان کے ہاں جب تک نجاست کے اثر سے احد الاوصاف میں تغییر نہیں آتا پانی پاک رہتا ہے، مگر جوازِ عمل بمذہب غیر کے لیے ضرورتِ شدیدہ شرط ہے، یہاں ایسی کوئی ضرورت متحقق نہیں۔

مذہبِ حنفی کے مطابق تطہیر میں نہ ہی دھوبی کے لیے کوئی حرج ہے، اس لیے کہ وہ بطریق مذکور بسہولت پانی جاری کر سکتا ہے اور نہ ہی کپڑوں کے مالک کے لیے کوئی ضرورتِ شدیدہ ہے، اس لیے کہ اولاً دھوبی سے دھلانا ہی کیا ضروری ہے؟ خود دھو سکتے ہیں، ثانیاً دھوبی ہی سے دھلانا چاہیں تو کپڑے خود پاک کر کے دھوبی کو دے سکتے ہیں، اس زمانے میں نلوں کے جاری پانی سے کپڑا پاک کرنے میں ذرا بھی تکلیف نہیں، اس میں

تثلیث وعصر کچھ بھی شرط نہیں، اس کی تفصیل احسن الفتاویٰ جلد ثانی باب الانجاس میں ہے۔

اس مسئلہ کا حل یہ ہے کہ کچھ باہمت لوگ دین کی خاطر اتنی محنت برداشت کریں کہ اپنے شہر کے ایک ایک دھوبی کے پاس جا کر اس کو حوض میں پانی جاری رکھنے کا طریقہ اچھی طرح سمجھائیں اور پھر اس کو اس کے مطابق عمل کرتے ہوئے بھی دیکھ لیں۔ میں نے دارالعلوم کورنگی میں قیام کے زمانے میں وہاں کے دھوبی کو یہی طریقہ سکھا کر پھر اس کے مطابق اس سے عمل بھی کرایا تھا، میں نے یہ محنت صرف دوسروں کی خاطر کی تھی، میں نے خود کبھی بھی کسی دھوبی سے کپڑے نہیں دھلوائے۔ وفقنا اللہ الجمیع لما یحب ویرضیٰ.

۲۶/ ربیع الثانی ۱٤۰٤ھ

لوہا پاک کرنے کا طریقہ

سوال: لوہے پر اگر نجاست لگ جائے تو پاک کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس کی تین صورتیں ہیں:

(۱) نجاست ذی جرم خشک ہو تو پاک کرنے کے لیے کھرچنا یا گیلے کپڑے وغیرہ سے اس طرح پونچھنا کافی ہے کہ نجاست کا اثر زائل ہو جائے۔

(۲) نجاست خشک غیر ذی جرم ہو جیسا کہ پیشاب وغیرہ تو گیلے کپڑے یا اور کسی گیلی چیز سے پونچھنا ضروری ہے۔

(۳) نجاست تر ہو، خواہ ذی جرم ہو یا غیر ذی جرم تو کپڑے وغیرہ سے صاف کر دینا کافی ہے، خواہ کپڑا گیلا ہو یا خشک۔

قال العلامة ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ: قال في الحلية: والذي يظهر أنها لو يابسة ذات جرم تطهر بالحت، و المسح بما فيه بلل ظاهر من خرقة أو غيرها حتى يذهب أثرها مع عينها، ولو يابسة ليست بذات جرم كالبول والخمر فبالمسح بما ذكرناه، لا غير، ولو رطبة ذات جرم أولا فبالمسح بخرقة مبلولة أولا. (ردالمحتار: ۱/ ۲۰٦) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٦/ رجب ۱٤۱٥ھ

شیرہ پاک کرنے کا طریقہ

سؤال: گڑ بناتے وقت شیرہ میں کبھی چوہا وغیرہ گر کر ریزہ ریزہ ہوجاتا ہے، اس کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اگر شیرہ گاڑھا ہے تو چوہا اور اس کے ارد گرد کا حصہ نکال دیا جائے، باقی پاک ہے، اور اگر پانی کی طرح رقیق ہے، خواہ گرم ہو یا ٹھنڈا ہو تو اس میں اوپر سے اتنا پاک شیرہ یا پانی یا کوئی بھی رقیق چیز ڈال دی جائے کہ اطراف سے بہہ جائے، سب پاک ہوجائے گا۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: تنبيه: هل يلحق نحو القصعة بالحوض؟ فإذا كان فيها ماء نجس ثم دخل فيها ماء جار حتى طف من جوانبها، هل تطهر هي والماء الذي فيها كالحوض أم لا لعدم الضرورة في غسلها؟ توقفت فيه مدة، ثم رأيت في خزانة الفتاوىٰ: إذا فسد ماء الحوض، فأخذ منه بالقصعة وأمسكها تحت الأنبوب فدخل الماء وسال ماء القصعة فتوضأ به لا يجوز اهـ.

وفي الظهيرية في مسألة الحوض: لو خرج من جانب آخر لا يطهر مالم يخرج مثل ما فيه ثلاث مرات كالقصعة عند بعضهم، والصحيح أنه يطهر وإن لم يخرج مثل ما فيه اهـ فالظاهر أن ما في الخزانة مبني على خلاف الصحيح، يؤيده مافي البدائع بعد حكايته الأقوال الثلاثة في جريان الحوض، حيث قال ما نصه: وعلى هذا حوض الحمام أو الأواني إذا تنجس اهـ ومقتضاه أنه على القول الصحيح تطهر الأواني أيضا بمجرد الجريان، وقد علل في البدائع هذا القول بأنه صار ماء جاريا، ولم نستيقن ببقاء النجاسة فيه، فاتضح الحكم. ولله الحمد.

وبقي شيء آخر سئلت عنه، وهو أن دلوا تنجس فأفرغ فيه رجل ماء حتى امتلأ، وسال من جوانبه، هل يطهر بمجرد ذلك أم لا؟ والذي يظهر لي الطهارة أخذا مما ذكرناه ههنا، ومما مر من أنه لا يشترط أن

يكون الجريان بمدد. وما يقال إنه لا يعد في العرف جاريا ممنوع، لما مر من أنه لو سال دَم رجله مع العصير لا ينجس، وكذا ما ذكره الشارح بعده من أنه لو حفر نهرا من حوض صغير أوصب الماء في طرف الميزاب الخ، وكذا ما ذكرناه هناك عن الخزانة والذخيرة من المسائل، فكل هذا اعتبروه جاريا فكذا هنا، وأخبرني شيخنا حفظه الله تعالىٰ أن بعض أهل عصره في حلب أفتي بذلك حتى في المائعات، وأنهم أنكروا عليه ذلك.

وأقول: مسألة العصير تشهد لما أفتي به، وقد مر أن حكم سائر المائعات كالماء في الأصح، فالحاصل أن ذلك له شواهد كثيرة فمن أنكره وادعي خلافه يحتاج إلى إثبات مدعاه بنقل صريح، لا بمجرد أنه لو كان كذلك لذكروه في تطهير المائعات كالزيت ونحوه، على أني رأيت بعد ذلك في القهستاني، أول فصل النجاسات ما يدل عليه، حيث ذكر أن المائع ـ كالماء والدبس وغيرهما ـ طهارته إما بإجرائه مع جنسه مختلطا به كما روي عن محمد رحمه الله تعالىٰ كما في التمرتاشي، وإما بالخلط مع الماء كما إذا جعل الدهن في الخابية، ثم صب فيه ماء مثله، وحرك، ثم ترك حتى يعلو، أو ثقب أسفلها حتى يخرج الماء، هكذا يفعل ثلاثا، فإنه يطهر كما في الزاهدي الخ فهذا صريح بأنه يطهر بالإجراء نظير ما قدمناه عن الخزانة وغيرها من أنه لو أجري ماء إناء ين أحدهما نجس في الأرض، أو صبهما من علو فاختلطا طهرا بمنزلة ماء جار. نعم على ما قدمناه عن الخلاصة من تخصيص الجريان بأن يكون أكثر من ذراع أو ذراعين يتقيد بذلك هنا، لكنه مخالف لإطلاقهم من طهارة الحوض بمجرد الجريان، هذا ما ظهر لفكري السقيم، وفوق كل ذي علم عليم. (ردالمحتار: ١/ ١٣٠) والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

غرة جمادى الثانيه ١٤١٨هـ



فصل في الإستنجاء

وضوء کے بعد استنجاء کا حکم

سوال: آپ نے احسن الفتاویٰ جلد دوم میں تحریر فرمایا ہے کہ وضوء کے بعد استنجاء کرنے سے وضوء نہیں ٹوٹتا، حالانکہ درمختار میں ہے:

"استنجي المتوضی، إن علی وجه السنة، بأن أرخی انتقض، وإلا لا."

لہٰذا اس پر نظر ثانی فرما کر تحریر فرمائیں کہ سنت کے مطابق استنجاء کرنے سے وضوء برقرار رہے گا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ في نواقض الوضوء: وكذا لو أدخل إصبعه في دبره فلم يغيبها، فإن غيبها أو أدخلها عند الاستنجاء بطل وضوءه وصومه.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: (قوله فإن غيبها) قال في شرح المنية وكل شيء غيبه ثم خرج ينقض، وإن لم يكن عليه بلة، لأنه التحق بما في البطن، ولذا يفسد الصوم بخلاف ما إذا كان طرفه خارجا اهـ وفي شرح الشيخ إسماعيل عن الينابيع: وكل شيء غيبه في دبره ثم أخرجه، أو خرج بنفسه ينقض الوضوء والصوم، وكل شيء أدخل بعضه وطرفه خارج لا ينقضهما انتهي، أقول: على هذا ينبغي أن تكون الإصبع كالمحقنة، فيعتبر فيها البلة لأن طرفها يبقي خارجا لا تصالها باليد، إلا أن يقال: لما كانت عضوا مستقلا، فإذا غابت اعتبرت كالمنفصل، لكن ما سيأتي في الصوم مطلق، فإنه سيأتي أنه لو أدخل عودا في مقعدته وغاب فسد صومه، وإلا فلا، فإن أدخل إصبعه فالمختار أنها لو مبتلة فسد، وإلا فلا. تأمل، ولذا قال في البدائع: هذا يدل على أن استقرار الداخل في الجوف

شرط فساد الصوم.

(قوله بطل وضوء ه وصومه) أي في المسألتين، لكن بطلان الصوم في الأولى خلاف المختار، إلا أن يفرق بين مجرد إدخال الإصبع وتغييبها، ويحتاج إلى نقل صريح، فإن ما ذكروه في الصوم مطلق، كما علمت، فلهذا قال ط: إن في كلامه لفاونشرا مرتبا، فبطلان الوضوء يرجع إلى قوله: ولو غيبها. وقوله: وصومه يرجع إلى قوله: أو أدخلها عند الاستنجاء. قلت: لكن لو أدخلها عند الاستنجاء ينتقض وضوء ه أيضا، لأنه لا تخلو من البلة إذا خرجت كما في شرح الشيخ إسماعيل عن الواقعات، وكذا في التاترخانية، لكن نقل فيها أيضا عن الذخيرة عدم النقض، والذي يظهر هو النقض، لخروج البلة معها والحاصل أن الصوم يبطل بالدخول، والوضوء بالخروج، فإذا أدخل عودا جافا، ولم يغيبه لا يفسد الصوم، لأنه ليس بداخل من كل وجه، ومثله الإصبع، وإن غيب العود فسد لتحقق الدخول، وكذا لو كان هو أو الإصبع مبتلا لاستقرار البلة في الجوف، وإذا أخرج العود بعدما غاب فسد وضوء ه مطلقا، وإن لم يغب فإن عليه بلة أو فيه رائحة فسد الوضوء وإلا فلا.

(ردالمحتار: ١/١٠١)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: استنجي المتوضي، إن على وجه السنة، بأن أرخى انتقض، وإلا لا.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله بأن أرخى الخ) لعل وجهه أنه يخرج بإرخائه نفسه الشرج الداخل، وهو لا يخلو عن رطوبة النجاسة، ثم رأيته منقولا عن خط البزازي في هامش نسختي البزازية مع التصريح بأن المراد بوجه السنة ما ذكره الشارح من الإرخاء، وبه اندفع ما فهمه في الحلية من بناء القول بالنقض على أن المراد بوجه السنة هو إدخال الإصبع في الدبر، فرد ذلك بأنه قد نص غير واحد من أعيان المشايخ الكبار على

أنه لا يدخل الإصبع في الاستنجاء (وبعد نصف الصفحة) ويبالغ فيه ما لم يكن صائما، فينشف بخرقة قبل أن يجمعه كي لا يصل الماء إلى جوفه فيفطر. (ردالمحتار: ۱/۲۳۰)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ: في مفسدات الصوم: ولو بالغ في الاستنجاء حتى بلغ موضع الحقنة فسد، وهذا قلما يكون، ولو كان فيورث داء عظيما. (ردالمحتار: ۲/۹۹)

عباراتِ بالا سے امورِ ذیل مستفاد ہوئے:

۱- استنجاء بحالتِ عدم استرخاء بالاتفاق غیر ناقض ہے۔

۲- بحالتِ استنجاء دبر میں انگلی داخل کرنا علی الراجح ناقض ہے، اگرچہ ایک قول عدم نقض کا بھی ہے۔

۳- دبر میں خشک انگلی پوری داخل کر کے نکالی اور اس پر کوئی رطوبت نظر نہیں آئی اور نہ ہی بو محسوس ہوئی تو اس کا ناقض ہونا مختلف فیہ ہے۔

۴- خشک انگلی پوری یا ادھوری داخل کر کے نکال دی اور اس پر رطوبت نظر آئی یا بو محسوس ہوئی تو وضوء ٹوٹ گیا۔

۵- استنجاء بحالتِ استرخاء کا نقض مختلف فیہ ہے، شامیہ میں حلیہ کی عبارت سے عدم نقض مفہوم ہے، نیز جب ادخال اصبع بحالتِ استنجاء میں قولِ عدمِ نقض ہے تو اس قول پر بدونِ ادخالِ اصبع محض استرخاء بطریق اولیٰ ناقض نہ ہوگا۔

٦- مخرج میں پانی پہنچنا بلا استرخاء بالاتفاق ناقض صوم نہیں، جب تک کہ پانی جوف تک نہ پہنچے۔

حاصل یہ کہ استنجاء بلا استرخاء بالاتفاق ناقضِ وضوء نہیں اور بحالتِ استرخاء کے ناقض ہونے میں اختلاف ہے، بندہ کے خیال میں عدم نقض راجح ہے، اس لیے کہ قولِ نقض کی بناء باطن سے خروج نجاست ہے، مگر اولاً مخرج کو باطن قرار دینا اور ثانیاً اس میں بہرحال وجودِ رطوبت مسلم نہیں، ظاہر یہ ہے کہ مخرج بحکم باطن نہیں، اس پر چند شواہد ہیں:

(۱) بدن کے داخل و خارج کا ظاہر معیار یہ ہے کہ جو حصہ بلا تکلف نظر آئے وہ خارج ہے، جیسے منہ، ناک اور فرج خارج، خارج کی تعریف مسترخی مخرج پر صادق آتی ہے۔

(۲) مسترخی مخرج میں پانی جانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور استنجاء میں اس کا دھونا سنت ہے، یہ دونوں امر

اس کے بحکمِ خارج ہونے کے مقتضی ہیں، پس مخرج کو داخل قرار دینا معیارِ ظاہر واعتبارِ نظائر کے خلاف ہے۔

اسی طرح اس مقام میں استفراغ کے بعد وجودِ رطوبت تو متیقن ہے، مگر ہر وقت رطوبت کا وجود مسلم نہیں، اولاً یہ خلافِ مشاہدہ ہے، ثانیاً خشک انگلی ادھوری داخل کر کے نکالنے کی صورت میں نقض وضوء کے لیے خروجِ رطوبت یا بو کی قید متفق علیہ ہے، اگر اس مقام میں وجودِ رطوبت لازم ہو تو یہ قید بے معنی ہو جاتی ہے۔

وجوہِ مذکورہ کی بناء پر میرے خیال میں استنجاء بحالتِ استرخاء بھی ناقض وضوء نہیں، معہذا اعادۂ وضوء احوط ہے، علاوہ ازیں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں مس العورۃ ناقض وضوء ہے، اس لیے رفع اختلاف کی غرض سے بھی تجدید وضوء مندوب ہے۔

خلاصہ یہ کہ قولِ نقض احوط اور قولِ عدمِ نقض ارجح واوسع ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۸/ رمضان سنہ ۱۴۰۰ھ

خروجِ ریح سے استنجاء لازم سمجھنا بدعت ہے

سوال: بعض علاقوں میں لوگوں کا معمول ہے کہ ہر وضوء سے پہلے استنجاء کرتے ہیں، خواہ پیشاب نہ کیا ہو، ان کا خیال ہے کہ خروجِ ریح سے بھی استنجاء لازم ہو جاتا ہے، بعض علماء الاشباہ والنظائر کے مندرجہ ذیل جزئیہ سے استدلال کرتے ہیں:

والعفو عن الريح والفساء إذا أصاب السراويل المبتلة أو المقعدة على المفتي به، وكان الحلوائي لا يصلي في سراويله. ولا تأويل لفعله إلا التحرز من الخلاف. (الأشباه والنظائر مع الحموي: ۱/۲۲۹)

اس میں عفو کا لفظ اس کی دلیل ہے کہ سراویل مبتلہ یا مقعدۂ مبتلہ کو ریح لگنے سے وہ نجس تو ہو جائیں گے مگر یہ نجاست مفتی بہ قول کے مطابق معاف ہے، معلوم ہوا کہ دوسرا قول عدمِ عفو کا بھی موجود ہے، لہٰذا احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسی قول پر عمل کیا جائے، نیز اس میں اختلاف سے بھی اجتناب ہو جائے گا، جیسا کہ امام حلوائی رحمہ اللہ تعالیٰ کے عمل سے دونوں امور کی تائید ہوتی ہے۔

آپ سے گزارش ہے کہ مسئلہ مدلل ومفصل تحریر فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

سراویل ومقعد کے غیر مبتلہ ہونے کی صورت میں خروجِ ریح سے نجاست بدن وثیاب کا کوئی بھی قائل

نہیں، لہٰذا مطلقاً خروجِ ریح سے استنجاء کے لزوم پر جزئیہ مذکورہ سے استدلال تو بالکل غلط ہے اور مبتلہ ہونے کی صورت میں بھی مفتی بہ قول عدمِ نجاست کا ہے، قول نجاست انتہائی مرجوح ہے، معتبر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی نے بھی اسے اختیار نہیں کیا، بلکہ بہر حال خروجِ ریح سے استنجاء کو بدعت قرار دیا ہے، مفتی بہ قول کو چھوڑ کر غیر مفتی بہ پر عمل کرنا جائز نہیں، پھر اسے لازم سمجھنا اور بھی زیادہ قبیح ہے، نیز جب کوئی امر بدعت وسنت کے درمیان دائر ہو تو اس کا ترک ہی اولیٰ ہوتا ہے، لہٰذا احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ خروجِ ریح سے بہر حال استنجاء کرنے سے اجتناب کیا جائے، نیز علامہ حلوائی کا عمل سراویل سے متعلق ہے، اس میں استنجاء کا کوئی ذکر نہیں، علی سبیل التسلیم علامہ حلوائی کے انفرادی عمل سے کسی مسئلہ شرعیہ پر استدلال صحیح نہیں، خود الاشباہ میں ولا تأویل لفعله الا التحرز من الخلاف کہہ کر اس کے ضعف کو بیان کیا ہے، لہٰذا ان کا عمل لائق تقلید نہیں۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: (قوله فلا يسن من ريح) لأن عينها طاهرة، وإنما نقضت لانبعاثها عن موضع النجاسة اهـ ح، ولأن بخروج الريح لا يكون على السبيل شيء، فلا يسن منه، بل هو بدعة كما في المجتبى بحر. (ردالمحتار: ١/٢٢٣)

وقال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالىٰ: إذا فسا في السراويل وصلى معه، قال بعضهم: لا يجوز، لان في الريح أجزاء لطيفه فتدخل أجزاء الثوب، وقيل إن الشيخ الإمام شمس الأئمة الحلواني كان يصلى من غير السراويل، ولا تأويل لفعله إلا التحرز من الخلاف، والفتوىٰ أنه يجوز سواء كان السراويل رطبا وقت الفسوة أو يابسا. (البحر: ١/٢٣٣)

وقال العلامة الحكصفي رحمه الله تعالىٰ في مكروهات الصلوٰة: وقلب الحصا للنهي إلا لسجوده التام، فيرخص مرة، وتركها أولىٰ.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: (قوله وتركها أولى) لأنه إذا تردد الحكم بين سنة وبدعة كان ترك السنة راجحا على فعل البدعة مع أنه كان يمكنه التسوية قبل الشروع في الصلوة. البحر. (ردالمحتار: ١/٤٣١)

والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

٢٦/ ذي القعدة سنہ ١٤٠٠ هـ

اِستنجاء سے عاجز کے حکم پر اشکال کا جواب

سُوال: آپ نے احسن الفتاویٰ ۲ / ۱۰۹ میں تحریر فرمایا ہے کہ اگر دونوں ہاتھ شل ہوں یا ایک ہاتھ شل ہے مگر کوئی پانی ڈالنے والا نہیں اور جاری پانی بھی نہیں جس میں بیٹھ کر صحیح ہاتھ سے استنجاء کر سکے اور عورت کا شوہر یا مرد کی بیوی بھی نہیں کہ استنجاء کرائے تو استنجاء معاف ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بوقتِ عجز شوہر اور بیوی ایک دوسرے کا استنجاء کرا سکتے ہیں، کوئی دوسرا استنجاء نہیں کرا سکتا، خواہ محارم ہی میں سے ہو۔ اس پر یہ اشکال ہے کہ اگر کسی کا بلوغ سے قبل ختنہ نہ کیا گیا ہو تو بلوغ کے بعد اگر بیوی یا باندی نہ ہو جو ختنہ کر سکے اور وہ خود بھی ختنہ نہ کر سکتا ہو تو دوسروں سے ختنہ کروانے کی اجازت ہے، اسی طرح جو حلق عانہ سے عاجز ہو تو کوئی دوسرا حمامی نورہ وغیرہ کے ذریعہ اس کے زیر ناف بال صاف کر سکتا ہے، حالانکہ ترکِ استنجاء میں ترکِ ختان و ترکِ حلق عانہ سے زیادہ مضرتیں ہیں، تو ان کی اجازت کیوں ہے اور استنجاء کی کیوں نہیں؟

جواز الختان من الغیر اور جواز إزالة شعر العانة من الغیر پر درمختار و شامیہ کی مندرجہ ذیل عبارات صراحۃً دلالت کرتی ہیں:

قال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله وختان) كذا جزم به فى الهداية والخانية وغيرهما، وقيل: إن الاختتان ليس بضرورة، لأنه يمكن أن يتزوج امرأة أو يشترى أمة تختنه إن لم يمكنه أن يختن نفسه، كما سيأتى وذكر فى الهداية الخافضة أيضا، لأن الختان سنة للرجال من جملة الفطرة لا يمكن تركها وهى مكرمة فى حق النساء أيضا، كما فى الكفاية.

(ردالمحتار: ۵/۲۳۷)

وقال العلامة الحصكفى رحمہ اللہ تعالیٰ: عن أبى حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ: لصاحب الحمام أن ينظر الى العورة، وحجته الختان، وقيل فى ختان الكبير إذا أمكنه أن يختن نفسه فعل، وإلا لم يفعل، إلا أن لا يمكنه النكاح أو شراء الجارية، والظاهر فى الكبير أنه يختن، ويكفى قطع الأكثر.

وقال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله عن أبى حنيفة الخ) هذا غير المعتمد لما فى شرح الوهبانية: وينبغي أن يتولى طلى عورته بيده دون الخادم هو الصحيح، لأن ما لا يجوز النظر إليه لا يجوز مسه إلافوق الثياب، وعن ابن مقاتل: لا بأس أن يطلى عورة غيره بالنورة كالختان، ويغض بصره اهـ، قلت وفى التتارخانية: قال الفقيه أبو الليث: هذا فى حالة الضرورة لا غير (قوله وقيل الخ) مقابل لقوله وحجته الختان، فإنه مطلق يشمل ختان الكبير والصغير، وهكذا أطلقه فى النهاية كما قدمناه، وأقره الشراح، والظاهر ترجيحه، ولذا عبرهنا عن التفصيل بقيل (قوله إلا أن لا يمكنه النكاح) كذا رأيته فى المجتبى، والصواب إسقاط لا بعد أن كما وجدته فى بعض النسخ موافقا لما فى التاترخانية وغيرها، والمراد أن لا يمكنه أن يتزوج امرأة تختنه، أو يشترى أمة كذلك (والظاهر فى الكبير أن يختن) الظاهر أن يختن مبنى للمجهول أي يختنه غيره. فيوافق إطلاق الهداية، تأمل. (ردالمحتار: ٥/٢٤٥)

فى الدر: بلا كشف عورة، أما معه فيتركه كما مر، فلو كشف له صار فاسقا، لا لو كشف لاغتسال، أو تغوط كما بحثه ابن الشحنة.

فى الشامية: قوله فيتركه أي الاستنجاء بالماء، وإن تجاوزت المخرج، وزادت على قدر الدرهم، ولم يجد ساترا، ولم يكفوا بصرهم عنه بعد طلبه منهم، فحيئنذٍ يقللها بنحو حجر ويصلى، وهل عليه الإعادة؟ الأشبه نعم، كما إذا منع عن الاغتسال بصنع عبد فتيمم وصلى كما مر. أفاده فى الحلية، وذكرنا خلافه فى بحث الغسل فراجعه. (ردالمحتار: ١/٣٣٨)

باب الغسل میں وجوبِ اعادہ کے بارے میں یہ بحث ہے:

فى الدر: عليه غسل وثمه رجال، لا يدعه، وإن رأوه، والمرأة بين رجال أو رجال ونساء تؤخره، لابين نساء فقط ...... وينبغي لها أن تتيمم وتصلي لعجزها شرعاً عن الماء، وأما الاستنجاء فيترك مطلقا، والفرق لا يخفى.

فــي الشامية: بقى ههنا شئ لم يذكره، وهو أنه هل تجب إعاده تلك الصلوٰة فى هذه المسئلة وفى مسئلة النهاية السابقة ؟ قال فى الحلية: فيه تـأمـل والأشبه الإعادة، تفريعا على ظاهر المذهب فى الممنوع من إزالة الـحـدث بـصـنـع الـعـبـاد إذا تيـمـم وصلى ...... واستظهر الرحمتى عدم الإعـادة قال: لأن العذر لم يات من قبل المخلوق، فإن المانع لها الشرع والـحـيـاء وهـمـا مـن الله تـعـالىٰ كما قالوا: لو تيمم لخوف العدو، فإن تـوعـده على الوضوء والغسل يعيد لأن العذر أتى من غير صاحب الحق ولـو خاف بدون توعد من العدو، لأن الخوف أوقعه الله تعالىٰ فى قلبه، فقد جاء العذر من قبل صاحب الحق، فلا تلزم الإعادة.

(ردالمحتار: ۱/۱۵۵)

معذوراور بیمار کاعذر بھی من جانب العبدنہیں،لہٰذا عجز ہواور من یحل جماعہ موجود نہ ہوتو استنجاء ساقط ہونا چاہیےاورایسی حالت میں پڑھی ہوئی نماز کاعدم الاعادۃ ہی راجح ہونا چاہیے۔

الجواب باسم ملہم الصواب

احسن الفتاویٰ ۲/ ۱۰۹ میں جوحکم تحریر ہے وہ سوال میں درج عبارتِ شامیہ پرمبنی ہے جس کے ظاہر سے بوقتِ عجزعورت کا شوہراور مرد کی بیوی نہ ہونے کی صورت میں استنجاء کا ساقط ہونا ہی معلوم ہوتا ہے، شامیہ کی عبارت درجِ ذیل ہے:

(کـمـریـض) في التاترخانية: والرجل المريض إذا لم تكن له امرأة ولا أمة وله ابن أو أخ، وهو لا يقدر على الوضوء، قال: يوضئه ابنه أو أخوه غير الاستـنـجاء، فإنه لا يمس فرجه، ويسقط عنه، والمرأة المريضة إذا لم يكن لهـا زوج، وهى لا تقدر على الوضوء، ولها بنت أو أخت توضئها ويسقط عنها الاستنجاء. (ردالمحتار: ۱/۳٤۱)

مگر فـإنـه لا يمس فرجه کی تعبیر پرغور کیا جائےتو یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ مقصوددرحقیقت مس الـعـورة بدون الحائل سے ممانعت ہے،سواگر بلامس استنجاء کروانا ممکن ہوتو کوئی بھی استنجاء کرواسکتا ہے، آج کل پلاسٹک کے پائپ یافوارے(شاور) کے ذریعے بدون المس بلاتکلف استنجاء کروایا جاسکتا ہے،اگر

ایسا ممکن نہ ہوتو ہاتھ پر دستانے پہن کر یا کپڑا وغیرہ لپیٹ کر استنجاء کروایا جائے، جیسا کہ غسل میت میں استنجاء بھی مأمور بہ ہے اور وہاں بطریق مذکور استنجاء کروایا جاتا ہے۔ شامیہ کی عبارت بطریق مذکور استنجاء کے حکم سے ساکت ہے۔

غرض استنجاء کسی صورت میں معاف نہیں، البتہ مس بدون الحائل سے اجتناب اور حتی الامکان غضِ بصر کا اہتمام لازم ہے۔

اگر شامیہ کی عبارت کو ظاہر پر ہی رکھا جائے تو جواز الختان من الغیر و جواز حلق العانة من الغیر اور جواز استنجاء المیت وغیرہ دوسرے دلائل کی بناء پر قول جواز ہی کو ترجیح ہوگی اور عدمِ جواز کا قول مرجوح ہوگا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر استنجاء کروانے والا کوئی بھی موجود نہ ہو تو ایسی مجبوری میں بدون الاستنجاء ہی نماز پڑھ لے مگر بعد میں خود قدرت حاصل ہو جائے یا دوسرا کوئی میسر آ جائے تو استنجاء کر کے اس کا اعادہ کرے۔

جوازِ ختان و حلق عانه من الغیر میں حائل کی کوئی قید مذکور نہیں، اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ استنجاء میں بھی مس بلا حائل جائز ہو مگر تفصیل بالا کے مطابق یہ جائز نہیں، وجوہِ فرق یہ ہیں:

۱ – ختان میں مس عورت غلیظہ کی صرف ایک مرتبہ ضرورت پیش آتی ہے اور حلقِ عانہ میں چالیس دن میں ایک مرتبہ، جبکہ استنجاء کی ایک دن میں کئی بار ضرورت پیش آتی ہے۔

۲ – ختان و حلق میں حائل مخل ہو سکتا ہے جبکہ استنجاء میں ایسا نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۳/شوال ۱٤۲۲ھ



حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ

حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ

کتاب الصلوۃ

باب المواقیت

لندن میں وقتِ عشاء کی تعیین کا غلط طریقہ

سوال: آپ کے علم میں یہ بات ہے کہ برطانیہ کا محل وقوع ۵۰ سے ۵۸ درجہ عرض البلد کے درمیان ہے اور مذکور عرض البلد پر قواعد ہیئت اور محکمہ موسمیات کی رہنمائی کے مطابق وسط مئی سے لے کر آخر جولائی تک شفق ابیض غروب ہی نہیں ہوتی کہ سورج طلوع ہو جاتا ہے، دوسرے لفظوں میں سورج ۱۲ درجہ زیر افق جانے کے بعد پھر طلوع ہو جاتا ہے، یہاں پر نمازوں کے اوقات میں ۱۲ درجہ زیر افق کو صبح صادق لکھا گیا ہے، جب یہ بات کہی گئی کہ شفق ابیض غائب نہیں ہوئی تو بعض حضرات نے یہ کہا کہ یہ حسابات کی بات ہے، باقی ہمارا مشاہدہ ہے کہ صبح صادق ہوتی ہے اور شفق ابیض بھی غائب ہوتی ہے، حسابات والے حضرات کا کہنا ہے کہ یہ مشاہدہ صبح صادق کا نہیں، یہ دھوکہ ہے بجلی کی روشنی کا اور بجلی کی روشنی میں اس کی تمیز ممکن نہیں۔

اب دریافت طلب یہ بات ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ سورج ۱۲ درجہ سے زائد زیر افق نہ جائے پھر بھی شفق ابیض کے غروب اور صبح صادق کے طلوع کا تحقق ہو جائے؟ یا مشاہدہ والوں کی بات بجلی کی روشنی کے دھوکے کی وجہ سے صحیح نہیں؟ اُمید ہے تشفی بخش جواب مرحمت فرمائیں گے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

علامہ شامی اور فقہ وفلکیات دونوں کے امام علامہ برجندی ودیگر ماہرین کا یہ فیصلہ ہے:

❶ غروب شفق احمر = ۱۲° زیر افق، ابتداء وقتِ عشاء عند الصاحبین والائمۃ الثلاثۃ رحمہم اللہ تعالیٰ۔

❷ غروب شفق ابیض مستطیر = ۱۵° زیر افق، ابتداءِ وقت عشاء عند الامام رحمہ اللہ تعالیٰ وابتداء صبح صادق بالاتفاق۔

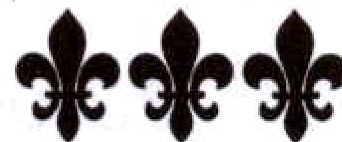
❸ طلوع شفق ابیض مستطیل = ۱۸° زیر افق، ابتداء صبح کاذب۔

ان حضرات نے یہ فیصلہ رصدگاہ سے مشاہدات کے بعد کیا ہے، جہاں بجلی کی روشنی کے اثر انداز ہونے کا امکان ہو وہاں کا مشاہدہ غیر معتبر ہے۔ بجلی کی ذراسی روشنی بھی ہو تو صحیح مشاہدہ ممکن نہیں، ان مشاہدات کے غلط ہونے پر ایک واضح دلیل یہ بھی ہے کہ ۵۰° یا ۵۸° عرض البلد کے لیے مشاہدات کی بناء پر ایک ہی وقت مقرر کیا گیا ہے، حالانکہ ان مختلف عرض البلد والے مقامات کے اوقات میں بہت فرق ہے، نیز ابتداء عشاء وطلوع فجر کے درمیان فاصلہ برابر رکھا گیا ہے۔ جبکہ اتنے زیادہ عرض البلد میں یہ ناممکن ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۴/ شوال سنہ ۱۴۰۲ھ





باب الأذان والإقامة

اقامت میں چاروں تکبیرات ایک سانس میں کہے

سوال: اقامت کا مسنون طریقہ بعض اکابر نے یہ بیان فرمایا ہے کہ شروع کی چار تکبیرات ایک سانس میں کہے، پھر باقی دو دو کلمات کو ایک ایک سانس میں کہے اور وصل نہ کرے، لیکن بعض اہل علم فرماتے ہیں کہ کفایہ ۱/۲۱۳ معارف السنن ۲/۱۸۶، ۱۹۵ اور بدائع ۱/۱۴۷ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء اقامت میں اربع کلمات کو ایک سانس میں نہ کہے، دو تکبیرات ایک سانس میں کہے۔

اس پر غور فرما کر اپنی رائے عالی سے سرفراز فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اقامت میں بتصریح فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ وصل اربع تکبیرات مستحب ہے، سوال میں جن کتب کا حوالہ دیا گیا ہے ان سے بھی وصل (یعنی چار تکبیرات ایک سانس میں کہنا) ہی ثابت ہوتا ہے۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: قلت: والحاصل أن التكبيرة الثانية في الأذان ساكنة الراء للوقف حقيقة، ورفعها خطأ، وأما التكبيرة الاولى من كل تكبيرتين منه، وجميع تكبيرات الإقامة، فقيل محركة الراء بالفتحة على نية الوقف، وقيل بالضمة إعرابا، وقيل ساكنة بلا حركة على ماهو ظاهر كلام الإمداد والزيلعي والبدائع وجماعة من الشافعية.

(ردالمحتار: ۱/۲۵۸)

وقال الإمام المرغيناني رحمه الله تعالى: (ويترسل في الأذان ويحدر في الإقامة) لقوله عليه السلام لبلال: إذا أذنت فترسل وإذا أقمت فاحدر، وهذا بيان الاستحباب. (الهداية مع الفتح: ۱/۲۱۳)

وقال العلامة الخوارزمي رحمه الله تعالى: (قوله ويترسل في الأذان) الترسل أن يفصل بين كلمات الأذان من غير تغن ولا تطريب. من قولهم: على رسلك أي ابتدئ، وترسل في القراءة تمهل فيها، والحدر الوصل

والسرعة. (الكفاية مع الفتح: ١/٢١٣)

وقال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالىٰ: (قوله ويترسل في الأذان) هو أن يفصل بين كل كلمتين من كلماته بسكتة، والحدر أن لا يفصل، ولو ترسل فيها قيل: يكره، لمخالفة السنة. وقيل: ما ذكره في المتن يشير إلى عدم الكراهة، حيث قال: وهذا بيان الاستحباب، والحق هو الأول، لأن المتوارث الترسل فيكره تركه. وفي فتاوىٰ قاضيخان: أذن ومكث ساعة، ثم أخذ في الإقامة فظنها أذانا فصنع كالأذان فعرف يستقبل الإقامة، لأن السنة في الإقامة الحدر، فإذا ترسل ترك سنة الإقامة، وصار كأنه أذن مرتين. (فتح القدير: ١/٢١٣)

وقال الإمام الكاساني رحمه الله تعالىٰ: حديث عبد الله بن زيد رضي الله تعالىٰ عنه، وفيه التكبير أربع مرات بصوتين. وروي عن أبي محذورة رضي الله تعالىٰ عنه مؤذن مكة أنه قال: علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الأذان تسعة عشر كلمة، والإقامة سبعة عشر كلمة، وإنما يكون كذلك إذا كان التكبير فيه مرتين، وأما الاعتبار بالشهادتين فنقول: كل تكبيرتين بصوت واحد، فكأنهما كلمة واحدة فيأتي بهما مرتين، كما يأتي بالشهادتين.

(بدائع الصنائع: ١/١٤٧)

جب اذان میں تکبیرات اربعہ بصوتین ہیں اور دو تکبیریں بمنزلہ واحدہ ہیں اور اقامہ میں اداء کلمتین بصوتِ واحد کا حکم ہے تو ثابت ہوا کہ اقامہ میں اربع تکبیرات جو بمنزلہ کلمتین ہیں بصوت واحد ہوں گی۔

وقال العلامة البنوري رحمه الله تعالىٰ: وحدد الفقهاء الترسل في الأذان بأن يفصل بين كلمتين من كلماته أي يسكت ويقطع نفسه، ولكن جعلوا التكبيرتين من الأربع بمنزلة كلمة، فيستحب نطقها في نفس كما تقدم، وحددوا الحدر في الإقامة بأن لا يفصل. (معارف السنن: ٢/١٩٥)

والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

٢٢/ جمادى الثانية ١٤٠١ هـ

”الصلوٰۃ خیر من النوم“ کے جواب میں ”صدقت و بررت“ کہنا

سوال: اذانِ فجر میں ”الصلوٰۃ خیر من النوم“ کے جواب میں ”صدقت و بررت، وبالحق نطقت“ کہنا جائز ہے یا نہیں؟ ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی مندرجہ ذیل عبارت سے عدم جواز معلوم ہوتا ہے:

صدق رسول الله ﷺ، هو كلام كثير من العامة عقيب قول المؤذن في الصبح: الصلوٰة خير من النوم، وليس له أصل، وكذا قولهم عند قول المؤذن: الصلوة خير من النوم: صدقت وبررت وبالحق نطقت، استحبه الشافعية. قال الدميري: وادعي ابن الرفعة أن خبرا ورد فيه، ولا يعرف من قاله، وبررت بكسر الراء الأولى وسكون الثانية.

(الموضوعات الكبير: صـ ۷۸) بينوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

”الصلوٰۃ خیر من النوم“ کے جواب میں ”صدقت و بررت، وبالحق نطقت“ کہنا کسی حدیث سے ثابت نہیں، بعض سلف سے منقول ہے، بہتر یہ ہے کہ جواب میں ”الصلوٰۃ خیر من النوم“ ہی کہا جائے۔

قال العلامة الرافعي رحمه الله تعالیٰ: (قول الشارح فيقول صدقت الخ) قال الرحمتي: ويأتي في هذا ما تقدم في حيعلتين، بل أولى لأن حديث: قولوا مثل ما يقول يشمله، ولم يرد حديث اٰخر في ”صدقت وبررت“، بل نقلوه عن بعض السلف اهـ سندي. (التحرير المختار: ۱/ ٤۷)

والله سبحانه وتعالى أعلم

۲۹/ ذي القعدة ۱٤۰۳ھ

متعدد اذانوں کا جواب

سوال: جب متعدد مساجد سے بیک وقت یا یکے بعد دیگرے اذانوں کی آواز سنائی دے رہی ہو تو کس اذان کا جواب دینا مسنون ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

قال الإمام إبن الهمام رحمه الله تعالیٰ بحثا: والذي ينبغي إجابة الأول سواء كان مؤذن مسجده أو غيره، لأنه حيث يسمع الأذان ندب له الإجابة أو وجبت، فإذا فرض أن مسموعه من غير مسجده تحقق في حقه السبب، فيصير كتعددهم في المسجد الواحد. (فتح القدير: ۱/۲۱۷)

مجھے اس بحث میں شروع ہی سے دو اشکال تھے:

۱- اجابۃ بالاقدام میں بالاتفاق مسجد محلّہ کا حق مقدم ہے، اس کے پیش نظر اجابۃ باللسان میں بھی مسجدِ محلّہ کو ترجیح ہونا چاہیے۔

۲- مسجدِ محلّہ سے اذان کی آواز سن کر اس طرف متوجہ نہ ہونا شرعاً، عقلاً، طبعاً ناگوار معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ اپنی مسجد کی اذان ہے، علاوہ ازیں قریب ہونے کی وجہ سے اس کی آواز بھی زیادہ بلند سنائی دیتی ہے۔

معہذا اس خیال کے مطابق چونکہ کوئی جزئیہ نظر میں نہیں تھا، اس لیے میں امام ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کی بحث کے مطابق ہی فتویٰ دیتا تھا۔

بعد میں تتبع سے متانہ میں جواہر الفتاویٰ سے مسجدِ محلّہ کے تقدم کا قول مل گیا، یہ قولِ مجہول اگرچہ ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کے مقابلہ کی صلاحیت نہیں رکھتا، معہذا اسے دو وجہ سے ترجیح ہے:

(۱) ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارتِ مذکورہ میں ان کا فتویٰ نہیں بلکہ محض بحث ہے۔

(۲) جواہر الفتاویٰ میں مذکور قول وجوہِ مذکورہ بالا سے مؤید ہے۔

قال المخدوم محمد جعفر السندي رحمه الله تعالیٰ: وفي جواهر الفتاویٰ: وسئل عالم من العلماء بسمرقند من أذان المؤذنين يؤذن كل واحد بعد الأذان في مواضع شتى، يشتغل بجواب الكل أو الواحد؟ قال: يشتغل بجواب أذان المؤذن الذي هو مؤذن مسجد حيه عند أذانه، فحسب وفي غيره إن اشتغل بأمر نفسه فلا إثم عليه، لأنه لا يجب عليه إجابة أذانه. (المتانة: صـ ۱۲٦) والله سبحانه وتعالیٰ أعلم

۵/ ربیع الثانی ۱٤۰۷ھ

کراہتِ اقامتِ متنفل پر اشکال کا جواب

سوال: احسن الفتاویٰ میں متنفل کی اقامت کو مکروہ لکھا ہے، جبکہ دلیل میں جو عبارت تحریر کی گئی ہے اس میں اذان کا ذکر ہے، اقامت کا نہیں، لہٰذا اقامت کو مکروہ کہنا محل اشکال ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

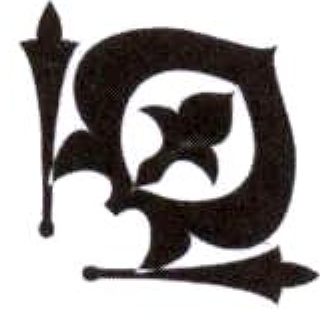
جب متنفل کی اذان کی کراہت ثابت ہوگئی تو کراہت اقامت میں کوئی شبہہ نہ رہا، اس کے لیے مستقل دلیل کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ جو دو علتیں کراہتِ اذان کی بیان کی گئی ہیں وہ اقامت میں بھی پائی جاتی ہیں۔

معہذا فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے کراہتِ اقامت کی تصریح بھی فرمائی ہے۔

قال الإمام السرخسي رحمہ اللہ تعالیٰ: ويكره أن يؤذن في مسجدين، ويصلي في احد هما، لأنه بعد ما صلي يكون متنفلا بالأذان في المسجد الثاني، والتنفل بالأذان غير مشروع، ولأن الأذان مختص بالمكتوبات، فإنما يؤذن ويقيم من يصلي المكتوبة على أثرهما وهو في المسجد الثاني يصلي النافلة على أثرهما. (المبسوط: ١/ ١٤٠) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٩/ شعبان ١٤١٨ھ




وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

ضميمة

ارشاد العابد

إلى تخريج الأوقات وتوجيه المساجد



تخریج اوقات کے متعلق دو تحریروں کی اصلاح

احسن الفتاویٰ میں اختیار کردہ بعض قواعد تقویم کی توضیح



باب إستقبال القبلة

ضمیمة

إرشاد العابد

إلى تخريج الأوقات وتوجيه المساجد

انسائیکلوپیڈیا امیریکانہ کی تقویم پر تبصرہ

''ارشاد العابد'' میں مندرجہ ہجری وعیسوی تقاویم سے متعلق ایک اہل فن حضرت شیخ دامت برکاتہم سے متعدد بار مراجعہ کر کے ہدایات حاصل کرتے رہے، ان کی دو تحریریں اور ان کے جوابات نقل کیے جاتے ہیں۔ (مرتب)

تحریر اوّل:

ارشاد العابد میں ہجری وعیسوی سالوں کے قاعدۂ تقابل پر اشکال کا جواب:

سؤال: آپ نے ارشاد العابد میں ہجری اور عیسوی سالوں میں تقابل کے قاعدہ میں ۱۹۸ کو ۳۶۵ پر تقسیم کر کے ۵۴۲۴۶۵۷ء ۶۲۱ کا حساب لگایا، حالانکہ آپ کی تحریر کے مطابق شمسی سال ۳۶۵ء۲۴۲۲۱۸ ہے، اس لیے میں نے ۱۹۸ کو ۳۶۵ء۲۴۲۲۱۸ پر تقسیم کر کے جواب سے اعشاریہ صرف چار درجات تک لیا ہے۔ یعنی ۲۴۲۱ء۔ یہ ترمیم اس لیے بھی ضروری ہے کہ امثلہ جن قواعد کی توضیح کے لیے بیان کی جائیں۔ انہیں ان پر منطبق بھی ہونا چاہیے، احسن الفتاویٰ جلد دوم صفحہ ۳۷۱ میرے سامنے ہے۔ ۱۳۹۰ھ کو عیسوی سال میں بدلا تو عیسوی سال کے صحیح ایام ۶۷ ظاہر ہوئے اور آپ نے اگلا دن یعنی ۶۸ واں محسوب کرتے ہوئے ۹ / مارچ کی تاریخ برآمد کی۔ لیکن ۱۹۷۰ء کو ہجری سال میں بدلتے ہوئے ہجری سال کے صحیح دن ۲۸۶ نکالے اور پھر ان میں دو دنوں کا اضافہ کر کے ہجری سال کا ۲۸۸ واں دن شمار کرتے ہوئے ۲۲ / شوال کی تاریخ برآمد فرمائی ہے۔ جب کہ دائمی ہجری

تقویم کے مطابق ۲۳ / شوال ۱۳۸۹ھ کو یکم جنوری ۱۹۷۰ء کے مطابق ہونا چاہیے، کیونکہ یکم جنوری ۱۹۷۰ء جمعرات کا دن تھا اور دائمی ہجری تقویم کے مطابق ۱۳۸۹ھ کی ۲۲ / شوال کو بدھ ہے، لہٰذا مطلوب تاریخ ۲۲ / شوال کی بجائے ۲۳ / شوال ہونی چاہیے، اسی طرح ۲۸۶ میں دو کی بجائے تین کا اضافہ کرنا پڑا، جبکہ ۱۳۹۰ھ کو عیسوی سال میں بدلتے ہوئے عیسوی سال کے برآمد ہونے والے صحیح ایام میں صرف ایک کا اضافہ کرنا پڑا تھا۔ اگر کسر اعشاریہ ۵۴۲۴۶۵۷ء کی بجائے ۵۴۲۱ء لے لیا جائے اور ۲۲۴۷۹۴۰۷۰۹۴ء کو ۹۷۰۲۲۴ء تک محدود کیا جائے تو پہلی مثال میں عیسوی سال کے صحیح دن ۶۶ برآمد ہوں گے، ان میں دو جمع کریں تو ۶۸ واں دن ۹ / مارچ بنے گا۔ اسی طرح دوسری مثال میں ہجری سال کے صحیح دن ۲۸۷ برآمد ہوں گے۔ ان میں دو جمع کریں تو ۲۸۹ واں دن ٹھیک ۲۳ / شوال بنے گا۔ لہٰذا آپ کے قواعد میں معمولی ترمیم کی ضرورت ہے تاکہ امثلہ ان پر منطبق ہوسکیں۔ اگر ہجری سال کو عیسوی میں بدلنے کے لیے ۵۴۲۱ء کی کسر اور عیسوی کو ہجری میں بدلنے کے لیے ۵۴۲۴ء کی کسر استعمال کی جائے تو شاذ و نادر ہی دنوں کا کوئی تفاوت پیدا ہوتا ہے، لیکن قواعد میں یکسانیت نہ رہنے کی قباحت پیدا ہوجاتی ہے۔ اس لیے میں نے ۵۴۲۱ء ہی کو لیا ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

قاعدہ تحویل سے قاعدہ تقویم مختلف ہے۔ اوّل تحقیقی ہے اور دوسرا تقریبی، لہٰذا ایک قاعدہ کی امثلہ کا دوسرے پر انطباق ضروری نہیں، بوقتِ تعارض قاعدہ تحویل کو ترجیح ہوگی۔ لما ذکرنا من انه تحقیقی والآخر تقریبی.

تحویل میں حقیقت رسی کی کوشش ہے۔

تقویم قمری میں ایام شہور مفروضہ ہیں اور شمسی میں موضوعہ، کما سیتضح.

شاید ان امورِ ثلاثہ پر غور کرنے سے ۵۴۲۴ء کی حقیقت بھی آپ کی سمجھ میں آجائے۔ واللہ المستعان.

احسن الفتاویٰ میں تحویل کے نتیجہ میں صرف ۲۸۶ دن نہیں بلکہ ان کے ساتھ کسر ۶ء بھی ہے، چونکہ وسط یوم سے ابتداء تاریخ ناممکن ہے۔ اس لیے اکثر یوم کو کامل یوم قرار دینا ایسا امر لازم ہے کہ بدون اس کے کوئی اور صورت ہو ہی نہیں سکتی۔ اس طرح یکم جنوری سے قبل گزرنے والے ایام کی تعداد ۲۸۷ ہوگئی، اس کے بعد ۲۸۸ میں یکم جنوری ہے۔ اس عمل میں ایک دن بھی زائد نہیں لیا گیا۔ چہ جائیکہ آپ کے خیال کے مطابق دو بلکہ تین دن کا اضافہ، صرف ۴ء زائد ہے، جس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں، کما مر. بلکہ

تحویل میں قدرے تدقیق سے کام لیا جائے تو اتنا سا فرق بھی نہیں رہتا، مثلاً اس میں متعدد تدقیقات سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف یہ ایک تدقیق لے لی جائے کہ آخر میں اعشاریہ کو ۳۵۴ کی بجائے ۳۶۷ء ۳۵۴ میں ضرب دیا جائے تو = ۹ء ۲۸۶

اس سے آپ اپنی ترمیم ۵۴۲۱ء کی تایید نہ سمجھ لیں۔ اس لیے کہ تقویم میں تواریخ قمریہ مفروضہ ہیں اور شمسیہ موضوعہ، فافترقا. عنقریب معلوم ہوگا کہ اہل تقویم نے اس سال کو ۳۵۵ دن کا شمار کیا ہے۔ چونکہ یہ شمار تحقیقی نہیں فرضی ہے، اس لیے اعشاریہ کو ۳۵۵ میں ضرب نہیں دیا جائے گا، بخلاف تقویم شمسی کے کہ اس میں لیپ کے سال میں اعشاریہ کو ۳۶۶ میں ضرب دیا جائے گا، اس لیے کہ اس کی تواریخ موضوعہ ہیں۔

عمل تحویل سے عیسوی سال کے برآمد ہونے والے ایام کی جو تعداد احسن الفتاویٰ میں مسطور ہے آپ نے اس میں بھی ایک دن کا اضافہ سمجھا ہے، حالانکہ اس میں قطعاً کوئی اضافہ نہیں، بلکہ برعکس ۴ء کا اسقاط ہے جو امر لازم ہے۔ کما قدمنا.

چونکہ تواریخ شمسیہ موضوعہ ہیں، اس لیے قاعدۂ تحویل پر منطبق کرنے کے لیے ان میں تقدیم وتاخیر کی کوئی گنجائش نہیں، تاریخوں، مہینوں اور سالوں کے ایام کی تعداد سب کچھ ایک اصل موضوع کے تحت اپنی جگہ پر منجمد ہے۔ اگر سال ۳۶۵ دن کا ہے تو قاعدۂ تحویل میں اتنے ہی دن کا محسوب ہوگا اور ۳۶۶ دن کا ہے تو حساب تحویل میں بھی یہی تعداد معتبر ہوگی۔ ان ایام کو دورِ شمسی کے تابع شمار نہیں کیا جائے گا۔ امید ہے کہ اب تو آپ ۵۴۲۴ء کا مسئلہ سمجھ ہی گئے ہوں گے۔

تقویم قمری کی تواریخ موضوعہ نہیں بلکہ مفروضہ ہیں۔ ان کے لیے کوئی اصل وضع کرنا دو وجہ سے جائز نہیں، ایک یہ کہ شرعاً ممنوع ہے۔ دوسری یہ کہ تقویم قمری کے ذریعہ متعین کردہ تواریخ بیشتر مشاہدات عامہ کے خلاف ہیں، لہٰذا جہاں کہیں تقویم قمری کی کوئی تاریخ، قاعدۂ تحویل کے خلاف نظر آئے گی، وہاں صحیح تاریخ کی تعیین کے لیے قاعدۂ تحویل پر اعتماد لازم ہوگا۔ اس کے مقابلہ میں قاعدہ تقویم چھوڑ دیا جائے گا۔ اس لیے کہ یہ تقریبی ہے اور اس کے ذریعہ متعینہ تواریخ مفروضہ ہیں۔ نہ موضوعہ ہیں نہ تحقیقی اور قاعدۂ تحویل تحقیقی ہے۔

تفصیل مذکور کے مطابق عمل تحویل سے تقابل بصورت ذیل ثابت ہوتا ہے:

''یکم جنوری ۱۹۷۰ء = ۲۲/شوال ۱۳۸۹ھ پنجشنبہ''

تقویم قمری میں ۲۲ شوال = چہار شنبہ کی وجہ یہ ہے کہ دورِ قمر کے تحت اگر چہ اس وقت ایک دن کا اضافہ ہو چکا تھا مگر قاعدۂ تقویم میں اس وقت اضافہ متعسر تھا، اس لیے تقریباً دو ماہ کے بعد سال کے آخر میں اضافہ کیا گیا، بغرضِ تسہیل یہ فصل قلیل گوارا کرلیا گیا۔

۱۳۸۶ھ کے اختتام پر ۱۲۶ سالہ دورِ کبیر کامل ہوجانے کی وجہ سے تقویم میں ایک دن کم کر دیا گیا۔ پھر ۳۶۷۰۵۶ء سالانہ اضافہ کے حساب سے ایک دن کا اضافہ = ۲۷۲۴ء۲ سال، ۲۷۲۴ء× ۳۵۵ = ۲۵۷= ۲۲ / رمضان ۱۳۸۹ھ

مگر تقویم میں تین ماہ سے بھی زیادہ گزرنے کے بعد سال کے آخر میں اس دن کا اضافہ کیا گیا ہے۔ فتدبر و تشکر.

آپ نے جو قاعدہ میں دو دن کے اضافہ کی ترمیم کی ہے یہ کسی فنی نکتہ کے تحت تو ہے نہیں۔ اندھے کی لاٹھی کہیں بجائے کہیں گرائے، بدونِ بصیرت محض اٹکل سے قواعد میں ترمیم کا سلسلہ شروع ہوگیا تو فن کا اللہ ہی حافظ۔ تحقیقی قاعدہ میں ترمیم کر کے اسے تقریبی قاعدہ کے تابع کرنا وہ بھی صرف ایک جزئیہ پر اشکال دیکھ کر، ظلم عظیم ہے۔

۱۱/ ربیع الاول ۱٤۰۸ھ

تحریر دوم:

انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا اور انسائیکلو پیڈیا امیریکانہ کے جدید ایڈیشن دیکھنے کا اتفاق ہوا، ان میں لفظ ’’کیلنڈر‘‘ پر بڑے تحقیقی مباحث ہیں اور دُنیا بھر کے قدیم وجدید نظامہائے تقاویم پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے، ان کی روشنی میں ہجری تقویم اور اس کے متعلقات کو سمجھنے میں بڑی مدد ملی ہے، ہجری تقویم سے تعلق رکھنے والی معلومات کی بناء پر میں نے انسائیکلو پیڈیا امریکانہ میں دیئے گئے قواعد کے مطابق نئی ہجری تقویم بھی تیار کی ہے، جس کی ایک نقل ارسالِ خدمت ہے، اس تقویم کی بنیاد درج ذیل اُمور پر ہے:

(۱) قمری سال کی دورِ قمر کے لحاظ سے مدت ۳۵۴٫۳۶۷۰ دن ہے، اس لیے قمری تقویم کو دَورِ قمر سے زیادہ سے زیادہ مطابق کرنے کے لیے قمری سالوں کا دَورِ کبیر بجائے ۱۲۶ سالوں کے تیس تیس سالوں کا شمار کیا گیا ہے، ہر تیس سالہ دَور میں ہر دوسرے، پانچویں، ساتویں، دسویں، تیرہویں، سولہویں، اٹھارہویں، اکیسویں، چوبیسویں، چھبیسویں اور انتیسویں سال (کل ۱۱ سالوں) کو ۳۵۵ دن کا شمار کیا گیا ہے، اور بقیہ ۳۰ - ۱۱ = ۱۹ سالوں کو ۳۵۴ دن کا شمار

کیا گیا ہے، اس طرح تیس سالوں کے کل (۳۵۵×۱۱)+(۳۵۴×۱۹)=۱۰۶۳۱ دن بنتے ہیں، ان کو تیس پر تقسیم کیا تو قمری سال کی اوسط مدت ۳۵۴٫۳۶۶۶ ظاہر ہوئی، یہ مدت اصل دَورِ قمر کی مدت سے صرف (۳۵۴٫۳۶۷۰-۳۵۴٫۳۶۶۶)=۰٫۰۰۰۴ کم بنتی ہے، یعنی ۲۵۰۰ سال کے بعد ایک دن کا فرق پڑے گا، اس لیے یہ نئی تقویم دَورِ قمر کی مدت سے بہت ہی مطابقت رکھتی ہے۔

(۲) سن ہجری کا آغاز عیسوی تقویم کے مطابق جیولین کیلنڈر میں ۱۶/ جولائی ۶۲۲ء بمطابق جمعۃ المبارک ہے اور گریگورین کیلنڈر کے مطابق ۱۹/ جولائی ۶۲۲ء بروزِ جمعۃ المبارک ہے، یہ رائے اس لیے قابل ترجیح معلوم ہوتی ہے کہ اس کی بنیاد پر تیار کی گئی تقویم صحیح تر معلوم ہوتی ہے، ۹/ ذی الحجہ ۱۰ھ کو اگرچہ ہفتہ کا دن برآمد ہوتا ہے لیکن قمری تقویم میں ایک دن کا فرق معمولی بات ہے۔ اس تقویم کے مطابق ۱۲۶ سالوں کی بجائے ۱۲۰ سال کے بعد ایک دن کا فرق پڑتا ہے۔

(۳) اس تقویم کے ذریعہ برآمد ہونے والے ایامِ ہفتہ رؤیتِ ہلال کی بناء پر برآمد ہونے والی تواریخ اور ایام سے نسبۃً زیادہ مطابقت رکھتے ہیں۔

یہ نئی تقویم اس لیے بھیج رہا ہوں کہ اسے مشاہدات پر مزید پرکھا جا سکے۔

اس نئی تقویم میں سالوں کی ترتیب ٹوٹ جاتی ہے اس لیے سال تلاش کرنا پڑتا ہے، اس لحاظ سے ''ارشاد العابد'' والی تقویم آسان ہے۔ اس میں ۱۲۶ سالہ دَورِ قمر کے لحاظ سے مندرجہ قواعد کے مطابق مستطیل تقویم میں سالوں کی ترتیب قائم رہتی ہے اور اس کی مدوّر تقویم بھی بہت خوبصورت ہے، انسائیکلو پیڈیا امریکانہ کے قواعد کے مطابق مستطیل تقویم میں سالوں کی ترتیب نہیں رہتی اور غالباً اس کی مدوّر تقویم بھی مشکل سے بنے گی۔

اس تقویم کا کلیہ یہ ہے کہ ہجری سال کو تیس پر تقسیم کریں اور باقی ماندہ عدد کا قائم مقام ذیل کے جدول سے معلوم کریں۔ سال کو تیس پر تقسیم کرنے سے جو حاصل قیمت برآمد ہوا تھا اسے پانچ میں ضرب دے کر سات پر تقسیم کر کے باقی ماندہ عدد لیں اور اسے پہلے سے معلوم کردہ قائم مقام عدد میں جمع کر کے پھر سات پر تقسیم کریں، اگر پورا تقسیم ہو جائے تو سال کا آغاز جمعہ سے ہوگا، ایک بچے تو ہفتہ سے۔

غرۂ محرم کا علم ہو گیا تو بقیہ مہینوں کی تواریخ حسبِ قاعدہ معلوم کی جا سکتی ہیں۔

سال کو ۳۰ پر تقسیم کرنے سے باقی ماندہ اعداد						قائم مقام عدد
۱	۹	—	۱۷	—	۲۵	۰
۲	۱۰	—	۱۸	—	۲۶	۴
۳	۱۱	۱۶	۱۹	—	۲۷	۲
۴	۱۲	—	۲۰	۲۴	۲۸	۶
۵	۱۳	—	۲۱	—	۲۹	۳
۶	۱۴	—	۲۲	—	۰	۱
۷	۱۵	—	۲۳	—	—	۵
۸	—	—	—	—	—	۳

مثلاً ۱۴۰۸ھ کا آغاز کس دن ہوا؟

$\frac{۱۴۰۸}{۳۰}$ =۴۶ حاصل قسمت اور بقیہ عدد=۲۸، پس ۲۸ کا قائم مقام=۶+(۴۶×۵÷۷ کا باقی ماندہ عدد)=۶+۶=۱۲÷۷=بقیہ عدد''۵''۔ پس سال ۱۴۰۸ھ کی یکم محرم کو بدھ کا دن تھا۔

اگر سال تیس پر برابر تقسیم ہوگیا تو حاصل قیمت سے ایک کم کرکے حساب کریں مثلاً ۱۸۰۰ پورا تقسیم ہوجاتا ہے، حاصل قسمت ۶۰-۱=۵۹ شمار کیا جائے، باقی ماندہ صفر کا قائم مقام=۱+($\frac{۵×۵۹}{۷}$ کا باقی ماندہ عدد=۱)=۲، پس یکم محرم ۱۸۰۰ء کو اتوار ہوگا۔

دَورِ شمس کی مدت:

دَورِ شمس کی صحیح ترین مدت ۲۴۲۲ء۳۶۵ ہے، عیسوی تقویم کو دَورِ شمس کی مدت سے قریب تر کرنے کیلئے ہی پوپ گریگوری نے اصلاحات کی تھیں، گریگورین عیسوی تقویم کے مطابق مروج عیسوی سال کی اوسط مدت ۲۴۲۵ء۲۶۵ ہے، یعنی اب بھی اصل مدت سے ۰۰۰۳ء۰ دن زائد ہے، اس لیے ۳۴۰۰ء تک عیسوی تقویم میں ایک دن کا اضافہ ہونا چاہیے، لیکن انسائیکلو پیڈیا کا مقالہ نگار لکھتا ہے کہ چونکہ دَورِ شمس وقمر کی اصل مدت میں انتہائی آہستہ آہستہ فرق پڑ رہا ہے اور اس قانونِ طبعی کو ماہرین فلکیات پوری طرح معلوم نہیں کر پائے، اس لیے ممکن ہے کہ سال ۳۴۰۰ء اور ۴۰۰۰ء تک کئی طرح کا انحراف ہو، اس لیے عیسوی تقویم کی قبل اَز وقت اصلاح یا اس میں ترمیم کی تجویز بالکل بے سود ہے۔

عیسوی سال کو ہجری اور ہجری سال کو عیسوی سے بدلنے کا صحیح ترین عمل:

ہجری سال کی اوسط مدت = ۳٦٦٦٦ء۳۵۴ عیسوی سال کی اوسط مدت = ۲۴۲۵ء۳٦۵، دونوں میں نسبت = ۹۷۰۲۲۲۹ء۰، یکم محرم ۱ھ = ۱۹/ جولائی ٦۲۲ء، پس ہجری سن کے آغاز سے پہلے عیسوی مدت ٦۲۱ سال اور ۱۹۹ دن = $\frac{۱۹۹}{۳٦۵،۲۴۲۵}$ ٦۲۱ = ٦۲۱،۵۴۴۸۴، اس کے مطابق کلیات ذیل استعمال ہوں گے۔

عیسوی سال کو ہجری سے بدلنے کا طریقہ:

(موجودہ سال سے پہلے کا عیسوی سال- ۵۴۴۸۴ء٦۲۱)÷۹۷۰۲۲۲۹ء۰+۱ کے عمل سے حاصل ہونے والے صحیح اعداد=مطلوب سال اور کسر اعشاریہ× ۳٦٦٦٦ء۳۵۴= سال کے گزشتہ ایام۔ مثلاً یکم جنوری ۱۹۷۰ = $\frac{۱۹٦۹-٦۲۱،۵۴۴۸۴}{۰،۹۷۰۲۲۲۹}$ + ۱ = ۱۳۸۹،۰۸۰۹۹، ۰٫۰۸۰۹۹ × ۳٦٦٦٦ء۳۵۴ = ۲۸۷٫۰۰۱۵، پس اس سے اگلا ۲۸۸ واں دن = ۲۲/شوال ۱۳۸۹ھ فہو المطلوب

ہجری سال کو عیسوی سے بدلنے کا کلیہ:

موجودہ سال سے پہلے کا ہجری سال × ۹۷۰۲۲۲۹ء۰ + ۵۴۴۸۴ء٦۲۲ کے عمل سے حاصل ہونے والے صحیح اعداد = مطلوب عیسوی سال اور کسر اعشاریہ × ۲۴۲۵ء۳٦۵ = عیسوی سال کے گزشتہ ایام۔

مثلاً یکم محرم ۱۳۹۰ھ = ۱۳۸۹ × ۹۷۰۲۲۲۹ء۰ + ۵۴۴۸۴ء٦۲۲ = ۱۸۴۴ء۱۹۷۰، اب ۱۸۴۴ء۰ × ۲۴۲۵ء۳٦۵ = ٦۷ء۳۵ پس اگلا ٦۸ واں دن = ۹ مارچ ۱۹۷۰ء

انسائیکلو پیڈیا سے یہی معلوم ہوا ہے کہ تحویل کے عمل میں تمام کسور اعشاریہ کے لیے عیسوی و ہجری سالوں کی اوسط مدت کو ملحوظ رکھنا ہوگا تاکہ دونوں کی نسبت صحیح رہے اور جواب صحیح ترین برآمد ہو۔

میں نے بالآخر ۵۴۲۱ء۰ سے رجوع کرلیا ہے یہ آپ کی توجہ کی برکت ہے جس کا ظاہری سبب مذکورہ کتب کا مطالعہ بنا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

۲٦/ ربیع الثانی ۱٤۰۸ھ

الجواب باسم ملہم الصواب

قلتَ: انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا اور انسائیکلو پیڈیا امریکانہ کے جدید ایڈیشن دیکھنے کا اتفاق ہوا (الیٰ) اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔

اقول: مجھے ان مباحث کا علم ہے، اسی لیے میں نے ''ارشاد العابد'' میں اختلاف اقوال کا ذکر کیا ہے۔ ''ارشاد العابد'' طبع اوّل میں چند مندرجات ان مباحث کے مطابق تھے جن سے میں نے بعد میں رجوع کرلیا۔

قلتَ: قمری سال کے دَورِ قمر کے لحاظ سے مدت ۳۵۴،۳٦۷۰ ہے۔

اقول: هذا لاختيار الاختصار، أو مبني على اختلاف الأنظار، أو انقلاب الأدوار، كما نبهت عليه في الإرشاد.

قلتَ: ۲۵۰۰ سال کے بعد ایک دن کا فرق پڑے گا، اس لیے یہ نئی تقویم دَورِ قمر کی مدت سے بہت ہی مطابقت رکھتی ہے۔

اقول: تین ہزار سال پر ایک دن کا فرق آتا ہے، كما يظهر من الاستقصاء في الأعشارية، أو اختيار حساب الكسور. اور ارشاد العابد والی تقویم میں ۱۳۵۱۳۵ سال پر ایک دن کا فرق پڑے گا، اگر اس وقت تک دنیا رہی اور دَورِ قمر میں بھی کوئی انقلاب نہ آیا۔ اب فیصلہ کریں کہ کون سی تقویم دَورِ قمر سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے۔

قلتَ: اس کی بنیاد پر تیار کی گئی تقویم صحیح تر معلوم ہوتی ہے۔

اقول: اس کی کوئی معقول وجہ نہیں۔

قلتَ: ۹/ ذی الحجہ ۱۰ھ کو اگرچہ ہفتہ کا دن برآمد ہوتا ہے لیکن قمری تقویم میں ایک دن کا فرق معمولی بات ہے۔

اقول: اس کی بجائے ارشاد العابد والی تقویم کے مطابق حجۃ الوداع کا دن صحیح برآمد ہوتا ہے اور آپ نے جو توجیہ یہاں لکھی ہے کہ ''ایک دن کا فرق معمولی بات ہے'' میں نے ارشاد العابد میں یہی توجیہ سن ہجری کی ابتداء کے بارہ میں لکھی ہے۔ اس کی بجائے حجۃ الوداع کے دن میں فرق بتانا طبعاً ناگوار معلوم ہوتا ہے۔

قلتَ: اس تقویم کے مطابق ۱۲٦ سال کی بجائے ۱۲۰ سال کے بعد ایک دن کا فرق پڑتا ہے۔

اقول: یہ عبارت یہاں بے محل ہونے کے علاوہ خلافِ واقع بھی ہے، یوں لکھنا چاہیے تھا: ''اس تقویم میں دَورِ قمر کی جو اَوسط مدت ہے اس کے مطابق ارشاد العابد والی تقویم میں ۱۲٦ سال کی بجائے

۱۲۰ سال کے بعد ایک دن کا فرق پڑتا ہے۔''

قلتَ: اس تقویم کے ذریعہ برآمد ہونے والے ایام رؤیتِ ہلال کی بناء پر برآمد ہونے والی تواریخ اور ایام سے نسبۃً زیادہ مطابقت رکھتے ہیں۔

اقول: یہ عوارض کی بناء پر ہے۔

قلتَ: ''ارشاد العابد'' والی تقویم آسان ہے۔

اقول: یہ ہر لحاظ سے راجح ہے، وجوہ ترجیح یہ ہیں:

(۱) آسان ہے۔

(۲) اس کی مدورتقویم بہت کارآمد ہے۔

(۳) یہ دَورِقمر سے بہت زیادہ مطابقت رکھتی ہے، کما تقدم.

قلتَ: کلیہ یہ ہے الخ

اقول: میں نے اس کلیہ پر غور نہیں کیا، اُمید ہے کہ صحیح ہوگا۔

قلتَ: دَورِشمس کی صحیح ترین مدت ۳۶۵ء۲۴۲۲ ہے۔

اقول: انظر ما قدمت فی مدة دور القمر.

قلتَ: ۳۴۰۰ء تک عیسوی تقویم میں ایک دن کا اضافہ ہونا چاہیے۔

اقول: ۳۳۳۳ء کے بعد تقویم میں ایک دن کی کمی کرنا چاہیے۔

قلتَ: انسائیکلوپیڈیا سے یہی معلوم ہوا ہے کہ تحویل کے عمل میں تمام کسور اعشاریہ کے لیے عیسوی و ہجری سالوں کی اوسط مدت کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔

اقول: یہ اس حقیقت کے عین مطابق ہے جو میں شروع ہی سے آپ کو سمجھانے کی کوشش کر رہا ہوں، یعنی عمل تحویل میں شمس وقمر کے دَورِحقیقی کا تقابل مقصود نہیں بلکہ تقویم شمسی کی تواریخ موضوعہ اور تقویم قمری کی تواریخ مفروضہ میں تقابل مقصود ہے، اس مقصد میں انسائیکلوپیڈیا امریکانہ کے مضمون نگار کا مجھ سے اتفاق ہے اگرچہ اس مقصد کا طریق تحصیل مختلف ہے، اُصول کے مطابق وہی ہے جو میں نے لکھا ہے، اس لیے کہ دَورِقمر کی اوسط مدت لینے کا مطلب یہ ہے کہ تواریخ قمریہ بھی تواریخ شمسیہ کی طرح موضوعہ ہیں، حالانکہ یہ صحیح نہیں، کما حررت فی المکتوب السابق. اور تواریخ شمسیہ اگرچہ وضعیہ ہیں مگر ان کی تخریج کے لیے مختلفۃ المقادیر سالوں سے مقدار اوسط لینے کی بجائے یہی معقول ہے کہ تاریخ مطلوب جس سال سے متعلق

ہواسی سال کی مقدار لی جائے، یعنی عام سالوں میں **۳۶۵** دن اور لیپ کے سال میں **۳۶۶**۔

دونوں طرق میں اگرچہ نتیجۃً کوئی خاص فرق نہیں مگر نظریاتی طور پر ظاہر ہے کہ مختلفۃ المقادیر اشیاء میں سے کسی ایک کے کسی حصہ کی تعیین کے لیے اوسط کا حساب لگانا صحیح نہیں۔

میرا خیال ہے کہ انسائیکلوپیڈیا میں اوسط مقدار عمل تحویل میں نہیں لی گئی ہوگی بلکہ آیندہ کے لیے تقاویم کو دَورِ شمس وقمر کے مطابق رکھنے کے لیے لی گئی ہوگی، آپ اس میں یہ بحث دوبارہ غور سے دیکھیں، اگر آپ کی نقل صحیح ہے تو منقول خلافِ اُصول ہے۔

اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ''روشن دماغ'' زیادہ تر خلافِ اصول ہی چلتا ہے، صحیح بات بھی کہیں گے تو اُصول سے ہٹ کر، جیسا قاعدہ تحویل کی اصول کے مطابق تعبیر تو یہ ہے کہ ضرب کے بعد جمع یا تفریق کے بعد تقسیم سے حاصل ہونے والے سال پورے ہوکر اگلا سال چل رہا ہے، مگر یہ لوگ قاعدہ میں ایک کا اضافہ کرتے ہیں اور حاصل کو سالِ رواں بتاتے ہیں، نتیجہ تو صحیح ہے مگر بات اُلٹی۔ واللّٰہ سبحانہٗ وتعالیٰ أعلم

۶/ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۸ھ



باب صفة الصلوٰة

عورت کے سجدہ میں جانے کا طریقہ

سؤال: عموماً عورتوں میں سجدہ کی طرف جانے کے دوطریقے معروف ہیں:

(۱) پہلا طریقہ یہ ہے کہ پہلے سیدھی دونوں سرینوں پر بیٹھ جاتی ہے، پھر تورک کرتے ہوئے زمین پر گھٹنے رکھتی ہے، پھر حسبِ معمول ہاتھ، پھر ناک اور پیشانی رکھتی ہے، سجدہ سے فارغ ہونے کے بعد جب دوبارہ قیام کی طرف جاتی ہے تو سجدہ سے سراٹھا کر بائیں سرین پر بیٹھ جاتی ہے، پھر دونوں پاؤں آگے کی طرف لاکر سیدھی کھڑی ہوجاتی ہے، یہ طریقہ عموماً بڑی عمر کی عورتوں میں رائج ہے۔

(۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ پہلے مردوں کی طرح گھٹنے زمین پر رکھتی ہے، پھر بائیں سرین پر بیٹھ کر تورک کرتی ہے، پھر حسبِ معمول سجدہ کرتی ہے اور سجدہ سے دوسری رکعت کے لیے مردوں کی طرح اٹھتی ہے، یہ طریقہ ابھی رائج ہوا، فقہ اور شروحِ حدیث سے جو کچھ ملا ہے وہ یہ ہے:

وفي حاشية كتاب الآثار: وروي ابن أبي شيبة عن أبي الأحوص، عن أبي إسحٰق، عن الحارث، عن علي رضي الله تعالى عنه قال: إذا سجدت المرأة فلتحتفز، ولتضم فخذيها. وروي عن أبي عبد الرحمن المقرئ، عن سعيد بن أبي أيوب، عن يزيد بن أبي حبيب، عن بكير بن عبد الله بن الاشج، عن ابن عباس انه سئل عن صلاة المرأة فقال: تجتمع و تحتفز.

(كتاب الآثار: ١/٦٠٨)

وقال الشيخ محمد طاهر الفتني رحمه الله تعالى: ن: وهو محتفز أي مستعجل مستوفز غير متمكن في جلوسه، وهو بمعنى مقعيا۔ نه: ومنه ح البراق، وفي فخذيه جناحان يحفز بهما رجليه، وح أتي بتمر فجعل يقسمه وهو محتفز أي مستعجل مستوفز يريد القيام۔ وح ابن عباس: ذكر عنده القدر فاحتفز اي قلق وشخص به ضجرا، وقيل استوى جالسا على وركيه كأنه ينهض۔ وح علي: إذا صلت المرأة فلتحتفز إذا جلست وإذا سجدت

ولا تخوّى اي تتضام وتجتمع۔ وفي ح الأحنف: كان يوسع لمن أتاه فإذا لم يجد متسعا تحفز له تحفزا۔ ط: فاحتفزت روي بالزاى والراء والإعجام أصوب أي تضا ممت ليسعنى المدخل. (مجمع بحار الأنوار: ۱/۵۲۱)

ومثله فى تاج العروس.

علامہ طاہر کی آخری عبارت سے بظاہر طریق اوّل صحیح معلوم ہوتا ہے، آپ اپنی تحقیق سے نوازیں کہ کون سا طریقہ صحیح ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

صورتِ اولیٰ میں تستر زیادہ ہے اور یہی عورت کے لیے مقصود ہے، اس لیے صورتِ اولیٰ بہتر ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۴/ربیع الاوّل ۱۴۰۴ھ

سجدہ میں جاتے ہوئے گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا

جلال آباد سہارنپور کے ایک دارالافتاء سے قومہ سے سجدہ کی طرف جانے کے طریقہ کے بارے میں بہشتی زیور کے طریقہ کی تائید اور احسن الفتاویٰ میں مذکورہ طریقہ کی تردید کی گئی ہے، سوال و جواب ارسالِ خدمت ہیں۔ نظر ثانی فرما کر اپنی تحقیق سے نوازیں۔

سؤال: رکوع سے سجدے میں جانے کا صحیح طریقہ کیا ہے، چونکہ بہشتی زیور حصہ یازدہم صفحہ ۳۲ میں تحریر ہے کہ دونوں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھے ہوئے سجدے میں جائے اور احسن الفتاویٰ ۳/۵۰ میں مرقوم ہے کہ سجدہ کی طرف جانے کی حالت میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا ثابت نہیں، عدم ثبوت کے علاوہ اس میں مزید دو قباحتیں ہیں:

(۱) عوام اس کو مسنون یا مستحب سمجھنے لگے ہیں۔

(۲) قومہ سے سجدہ کی طرف جانے کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ گھٹنے زمین پر ٹکنے سے قبل کمر اور سینہ نہ جھکے، اس وقت گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کی عادت کا یہ اثر دیکھا گیا ہے کہ گھٹنے زمین پر ٹکنے سے قبل ہی اوپر کا دھڑ جھک جاتا ہے، لہٰذا یہ عادت سببِ ترکِ سنت ہونے کی وجہ سے قابلِ احتراز ہے۔

دونوں میں سے کون سی تحقیق صحیح اور قابلِ عمل ہے؟ بینوا توجروا۔

جواب اَز جلال آباد ضلع سہارنپور:

الجواب ومنہ الصواب

فتویٰ مذکورہ سمجھ سے باہر ہے، اوّل ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنا منع فرمانے کے بعد یہ نہیں بیان کیا گیا کہ پھر ہاتھوں کو سجدہ میں جاتے وقت کس طرح رکھا جائے گا۔ دوسرے اگر ارسالِ یدین کی صورت اختیار کی جائے، جیسا کہ عبارت فتویٰ کا مقتضی و مدلول ظاہر یہی ہے تو اس کا کیا ثبوت ہوگا؟ اور جب ثبوت پیش نہیں ہوگا تو عدمِ ثبوت کا حکم عائد ہوگا، پھر مزید برآں چند قباحتوں سے خالی نہ ہوگا:

(۱) اس کو سنت قرار دیا جائے گا یا مستحب، بہر دو صورت بلا ثبوت وہ احداثِ حکم کی خرابی یہاں بھی لازم آئے گی۔

(۲) ہاتھوں کے ارسال اور کمر کو سیدھی رکھنے کے ساتھ سجدہ میں جانے والا ناظر من خلف کی نگاہ میں پہلوانوں کی طرف بیٹھک کرنے والا اور نماز نہ پڑھنے والا معلوم ہوگا اور یہ بیٹھک لگانے والی صورت خارج صلوۃ کی ہیئت ہوگی جو آدابِ صلوٰۃ کے خلاف ہے۔

(۳) جسم کا ثقل بے قابو ہو کر جب سنبھلا نہ جائے گا تو وہ دھڑام سے زمین پر گرے گا، یہ بھی آدابِ صلوٰۃ کے خلاف ہوگا اور حدیث نہی عن البروک کے مدلولات میں داخل ہو کر منہی عنہ ہوگا۔

كما في هامش أبي داود قال شيخنا: إن النهي عن بروك الجمل يحتمل النهي عن السقوط دفعة واحدة مثل الجمل.

رہا یہ کہ گھٹنے زمین پر رکھنے سے قبل کمر اور سینہ نہ جھکے، اس کا مسنون ہونا کتبِ فقہ و کتبِ احادیث میں صراحۃً نظر سے نہیں گزرا، غالباً حدیث نہی عن البروک سے اخذ کیا گیا ہے، چونکہ بروک جمل کے ایک معنی "جعل السافل عاليا والعالى سافلاً" بیان کیے گئے ہیں، لیکن یہ معنی و مطلب چونکہ متعین نہیں، صرف محتمل ہے، اس لیے جزماً حکم سنیت صحیح نہیں، زیادہ سے زیادہ مستحب ہونے کا حکم ہو سکے گا، پھر ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنا کمر جھکنے کو مستلزم نہیں، بلکہ ارسال یدین کی صورت میں بھی زمین پر گھٹنے رکھنے سے پہلے کمر جھکا دیتے ہیں، تو اصل وجہ بے توجہی و بے علمی ہے، پس قومہ سے سجدے میں جاتے وقت گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا قباحتوں کو بلکہ کسی بھی قباحت کو مستلزم نہیں، بلکہ سنت یا کم سے کم مستحب معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ معارف السنن ۳ /۳۳ میں ہے:

قال الراقم (البنوري رحمه الله تعالى) وقال العلامة الشيخ: إن المأمور به

ھو وضع الیدین علی الرکبتین قبل وضع الرکبتین علی الأرض، لا وضع الیدین علی الأرض قبل الرکبتین، وھذا ھو غرض حدیث أبي ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ الخ.

ثم قال اٰخرا: ویؤیدہ روایۃ حدیث أبي ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بلفظ: إذا سجد أحدکم فلا یبرک کما یبرک البعیر، ولیضع یدیہ إلی رکبتیہ، کما رواہ البیھقي في سننہ، ولم یذکر علۃ ـ واللہ أعلم بالصواب وعلمہ أتم وأحکم.

حررہ العبد نصیر احمد غفرلہ

جواب الجواب از دار الافتاء والارشاد:

الجواب باسم ملہم الصواب

روایت بیہقی کے الفاظ یوں ہیں:

عن أبي ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا سجد أحدکم فلا یبرک کما یبرک الجمل، ولیضع یدیہ علی رکبتیہ، کذا قال: علی رکبتیہ، فإن کان محفوظا کان دلیلا علی أنہ یضع یدیہ علی رکبتیہ عند الإھواء إلی السجود. (بیھقي: ۲/۱۰۰)

اس میں علی الرکبتین کسی راوی کا سہو ہے، اصل لفظ قبل الرکبتین ہے، اس پر مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

(۱) اس حدیث کی دوسری سب اسناد میں قبل الرکبتین ہے۔

(۲) خود حافظ بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے إن کان محفوظا فرما کر مظنۂ سہو ظاہر فرمایا ہے۔

(۳) اگر اس کا کسی حدیث میں ثبوت ملتا تو حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ اسے سنن یا آداب میں ضرور بیان فرماتے، مگر فقہ کی کسی کتاب میں بھی اس کا کوئی تذکرہ نہیں۔

(۴) حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے قومہ میں ارسال کی تصریح فرمائی ہے، پھر سجود میں کیفیت وضع الیدین تحریر فرمائی، درمیان میں وضع علی الرکبۃ ہوتا تو اسے بھی ضرور بیان فرماتے، معلوم ہوا کہ اس وقفہ میں ارسال ہی متعین ہے۔

علاوہ ازیں جہاں وضع ثابت نہیں، وہاں ارسال ہی ہوگا، لأنہ ھو الأصل.

نمبر ۴ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بوقتِ نہوض اعتماد علی الرکبتین کی ہر کتاب میں صراحت ہے،

بصورتِ ثبوت نہوض کے مقابل خرور میں اس کا ضرور ذکر فرماتے۔

قومہ سے سجدہ کی طرف بغیر کمر جھکے جانا کتبِ فقہ سے ثابت ہے۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: ويخر للسجود قائما مستويا، لا منحنيا، لئلا يزيد ركوعا آخر. يدل عليه ما في التتارخانية: لو صلى فلما سلم تذكر أنه ترك ركوعا، فإن كان صلى صلوٰة العلماء الأتقياء أعاد، وإن صلى صلوة العوام فلا، لأن العالم التقي ينحط للسجود قائما مستويا والعامي ينحط منحنيا، وذلك ركوع، لأن قليل الانحناء محسوب من الركوع اهـ تأمل. (ردالمحتار: ۱/۳۳٤)

وقال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى نقلا عن الخزانة: إذا لم يركع وذهب إلى السجود بأن خر كالجمل فهذا الانحناء يجزيه عن الركوع.
(حاشية الطحطاوي: ۱/۲۰۳)

سنیت استواء کے لیے نہی عن بروک الجمل سے استدلال نہ مقصود ہے اور نہ ہی معقول، کمر جھکنے کی صورت میں جعل السافل عاليا والعالي سافلا کی ہیئت متحقق نہیں ہوسکتی، گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کی وجہ سے کمر جھکنے کا استلزام عادۃِ عامہ ہے، اصل مقصود اتقاء من الانحناء ہے، ارسال کی صورت میں انحناء سے روکا جائے گا۔

مجیب کی تحریر کے بعد بھی مختلف لوگوں سے گھٹنوں پر ہاتھ رکھ کر سجدہ کرایا، تجربہ سے ثابت ہوا کہ شروع میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا ضرور انحناء کو مستلزم ہے۔

جو اشکال احسن الفتاویٰ میں عدمِ تعیین پر کیا گیا، بعینہٖ یہی اشکال جمیع کتبِ فقہ پر ہوتا ہے، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

جب دلائل سے ثابت ہوگیا کہ صحیح طریقہ ہبوط بدون انحناء ہے تو پہلوانوں کی مشابہت کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا۔ بناء بریں پہلوانوں کی بیٹھک کو اس ہیئت نماز کے مشابہ کہا جائے گا لا العكس كما في الجواب، ورنہ پوری نماز ہی چھوڑنی پڑے گی، اس لیے کہ جمیع ہیئات صلوٰۃ میں اعضاء کی اچھی خاصی ورزش ہوتی ہے، عنایت اللہ مشرقی نے کہا تھا کہ مشروعیتِ صلوٰۃ سے مقصود پریڈ ہے۔

مجیب کا یہ لکھنا کہ بصورت ارسال دھڑام سے گر جائے گا باعث تعجب ہے، یہاں تو بوڑھے بھی یہی

صورت اختیار کیے ہوئے بلا تکلف سجدہ کرتے ہیں، معذور لوگ بضرورت مستثنیٰ ہوں گے۔

واللہ سبحانہ وتعالی أعلم

۱۱/ ربیع الثاني سنہ ۱٤۰٦ ھ

سوال مثل بالا

سوال: احسن الفتاویٰ ۳ / ۳۳ میں قومہ سے سجدہ کی طرف جانے کا مسنون طریقہ یہ لکھا ہے کہ مصلی سجدہ کو جاتے وقت گھٹنوں پر ہاتھ نہ رکھے اور کمر کو بھی نہ جھکائے، ورنہ تکرارِ رکوع لازم آئے گا بلکہ کمر کو سیدھا رکھتے ہوئے سجدہ کو جائے، لیکن بخاری کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم قومہ سے سجدہ کی طرف جاتے وقت سب سے پہلے کمر کو جھکاتے تھے۔

كان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم إذا قال: سمع الله لمن حمده لم يحن أحدمنا ظهره حتى يقع النبي صلی اللہ علیہ وسلم ساجدا، ثم نقع سجودا بعده. (صحيح البخاري: ۱/۹٦)

ہماری سمجھ کے مطابق اس روایت اور آپ کے بتائے ہوئے طریقہ میں تعارض ہے، لہذا رفع فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس حدیث میں اس انحناء کا ثبوت ہے جو بوقتِ ہبوط من القومہ الی السجود عموماً ہو ہی جاتا ہے، حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس انحناء کو مکروہ فرمایا ہے جس سے تکرارِ رکوع لازم آئے اور وہ جب ہوتا ہے کہ اتنا انحناء ہو کہ ہاتھ گھٹنوں تک پہنچ جائیں۔

غرضیکہ حدیث سے معمولی انحناء ثابت ہوا اور یہ مکروہ نہیں، ویسے بھی اس سے احتراز متعسر ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالی أعلم

۲۱/ ذي القعده سنہ ۱٤۰٦ ھ

سوال مثل بالا

سوال: استفتاء کا جواب موصول ہوگیا، جناب کا شکریہ۔ حدیث کا جو مطلب بیان کیا گیا ہے، اس کے ساتھ کسی شرح کا حوالہ نہیں ہے، نیز آپ کی بیان کردہ تطبیق سے معلوم ہوتا ہے کہ معمولی جھکاؤ میں کوئی حرج

نہیں، کیونکہ معمولی جھکاؤ تو حدیث سے ثابت ہے اور اس سے بچنا متعسر ہے، حالانکہ مطبوعہ فتاویٰ (احسن الفتاویٰ) میں لکھا ہے کہ ذرا سا جھکاؤ ہو جائے تو تکرارِ رکوع لازم آئے گا۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

انتقال الی السجود کا جو طریقہ احسن الفتاویٰ میں لکھا گیا ہے وہ شامیہ اور تتارخانیہ کے علاوہ خلاصۃ الفتاویٰ، خزانہ، فتح المعین، حموی، خانیہ، قہستانی، سعایہ، طحطاوی، حجہ، عتابیہ اور متانہ میں بھی مذکور ہے۔

قال العلامة أبو السعود رحمه الله تعالىٰ: وفي الخزانة: إذا لم يركع، وذهب من القيام الى السجود، بأن خركا لجمل، فذلك الانحناء يجزئ عن الركوع، وإن ذهب على وجه السنة يعني سريعا لا يجوز. حموي. والأولى حذف لفظة "سريعا"، إذ لا مدخل له، والمدار في عدم الجواز على تجرد الهبوط عن الانحناء. (فتح المعين: ۱/۱۶۹)

وقال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالىٰ: وفي الخزانة: إذا لم يركع وذهب إلى السجود بأن خر كالجمل فهذا الانحناء يجزيه عن الركوع.
(حاشية الطحطاوي على الدر: ۱/۲۰۳)

وقال العلامة المخدوم محمد جعفر البوبكائی رحمه الله تعالىٰ: في التتارخانية عن الحجة: ولو صلي رجل، فلما سلم تذكر أنه ترك الركوع في صلوته قال: إن صلى كما يصلى الأتقياء يقضي الصلوٰة، لأنه ترك ركن الركوع، وإن صلى كما يصلي العوام جازت صلوته؛ لأن العالم يقوم وينحط إلى السجود قائما مستويا، فلم يكن لصلوته ركوع، وأما العوام فينحط إلى السجود منحنيا، فذلك ركوع، وإن كان منحنيا قليلا، وقليل الانحناء محسوب من الركوع، لأن قليل المكث في الركوع والسجود يقوم مقام الفرض، كأنه ركع ولم يقم بين الركوع والسجود. هكذا فی العتابية. (المتانة: صـ ۱۶۷)

وقال الإمام طاهر بن عبد الرشيد البخاري رحمه الله تعالىٰ: فلو لم يركع في الركعة لكنه سجد سجدتين، إن ذهب من القيام الى السجدة بالسنة

يعني سريعا لا يجوز، وإن ذهب بغير السنة بأن خر كالجمل فذلك الانحناء يحتسب من الركوع. (خلاصة الفتاویٰ: ۱/ ۵۳)

وقال العلامة اللكنوي رحمه الله تعالیٰ: وقال القهستاني في شرح النقاية صــ ۵۸ وشرح المقدمة الكيدانية: الركوع لغة الانحناء، وشرعا انحناء الظهر ولو قليلا، فلو خر كالجمل أجزأه. كما في فتاویٰ قاضيخان، والخلاصة، وهو ظاهر الرواية. (السعاية: ۲/ ۱۱۳)

طریق مذکور مذہب کی مستند ومعتبر کتب میں مروی ہونے کے علاوہ درایۃً بھی معقول ہے، بایں طور کہ اتنا انحناء جس سے گھٹنوں تک ہاتھ پہنچ جائیں بنصِ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ حدِ رکوع میں داخل ہے اور ایک رکعت میں دو رکوع بالاجماع غیر مشروع ہیں۔

روایتِ مذہب سے ثبوت کے بعد بحثِ حدیث کی حاجت نہیں، اس لیے کہ ادلۂ اربعہ صرف مجتہد کے لیے حجت ہیں، مقلد کے لیے نہیں، مقلد کے لیے صرف روایتِ مذہب حجت ہے، لہٰذا خلافِ مذہب حدیث سے استدلال جائز نہیں، اسی طرح اس کا جواب بھی مقلد پر واجب نہیں، معہذا سابق تحریر میں تبرعاً صورتِ تطبیق لکھ دی تھی کہ حدیث میں حدِ رکوع سے کم انحناء مراد ہے اور روایتِ مذہب میں حدِ رکوع تک انحناء سے ممانعت ہے۔ تطبیق کے لیے صرف انشاء احتمال ہی کافی ہے۔

وان ادعى أحد أن المراد بالانحناء الوارد في الحديث هو الانحناء إلى حد الركوع فعليه الدليل.

یہ صورتِ تطبیق جو بالکل واضح ہے اگر خدانخواستہ کسی مقلد کی سمجھ میں نہ آئے تو بھی اس پر بہرحال اتباعِ مذہب فرض ہے، البتہ کوئی غیر مقلد اسے سمجھنے سے قاصر ہو تو اسے اختیار ہے أی منقلب ينقلب.

احسن الفتاویٰ میں قلت انحناء کا ذکر شامیہ وخانیہ وغیرہ کے اتباع سے آگیا ہے، اس سے مراد وہی حدِ رکوع تک انحناء ہے، اس لیے کہ مدارِ حکم انحناء بقدرِ رکوع ہے، قدرِ رکوع میں دو قول ہیں، مفتی بہ قول کے مطابق اتنا انحناء کہ ہاتھ گھٹنوں تک پہنچ جائیں، دوسرا قول مطلق انحناء کا بھی ہے، کتب مذکورہ میں اصول کے مطابق مفتی بہ قول ہی مراد ہے، بالفرض اگر قولِ ثانی مراد لیا جائے تو مرجوح ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۳/ صفر ۱۴۰۷ھ

سوال متعلق بالا

سوال: گھٹنے زمین پر رکھنے سے پہلے اوپر کا دھڑ سامنے کی طرف جھکانے کو اگر دوسرا رکوع شمار کیا جائے تو تکرار رکوع کی وجہ سے سجدہ سہو واجب ہونا چاہیے، کیا کتب فقہ میں اس صورت میں وجوب سجدہ سہو کا کوئی ثبوت ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

صورتِ عمد میں سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا اور جہل بحکمِ عمد ہے، البتہ یہ اشکال رہ جائے گا کہ اس صورت میں نماز کا اعادہ واجب ہونا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تکرارِ رکن موجبِ سجدہ سہو یا موجبِ اعادہ اس صورت میں ہے کہ رکن مکرر میں کچھ نہ کچھ سکون پایا جائے، ولو قلیلا۔ موضع قعود میں قیام کے بعد فوراً واپسی کی صورت میں سکون موجود ہے۔

للزوم السكون بين الحركتين وكذا في الرفع على الفور من الركوع الثاني والسجدة الثالثة.

صورتِ زیر بحث میں قومہ سے سجود تک ہبوط مسلسل ہے، درمیان میں کہیں سکون نہیں، شرطِ سکون اس لیے ضروری ہے کہ اصل موجب تاخیر ہے، تاخیر مستقلاً ہو تو بقدرِ تسبیحاتِ ثلاث اور ضمن رکن میں ہو تو مطلقا ولو قلیلا، جہاں تاخیر کا وجود ہی نہ ہو وہاں سببِ وجوب ہی موجود نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۶/ شوال ۱۴۰۷ھ

سوال مثل بالا

سوال: مشہور ہے کہ قومہ سے سجدہ کی طرف انتقال کے وقت کمر سیدھی رہنی چاہیے، اگر کمر جھکائی جائے تو تکرارِ رکوع لازم آئے گا، علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی یونہی تحریر فرمایا ہے، مگر حجۃ اللہ البالغہ کی عبارتِ ذیل اس کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔

ولما كان كل من يهوي إلى السجود لا بدله من الانحناء حتى يصل إليه، وليس ذلك ركوعاً، بل هو طريق إلى السجدة.

(حجة الله البالغة مع التراجم: ۲/ ۲۸)

اس کا جواب کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اولاً: مسائل فقہیہ میں اقوالِ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ ہی سے استدلال کرنا چاہیے، لکل فن رجال.

ثانیا: یہ امر تو بالکل بدیہی ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ مصلی لازماً انحناء کرے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ لازماً انحناء ہو جاتا ہے، سو ہر تندرست انسان تجربہ کر کے فیصلہ کر سکتا ہے کہ بدونِ انحناء بحدِ رکوع بھی بسہولت انتقال ہو سکتا ہے اور انحناءِ قلیل خارج اَز بحث ہے۔ و کذا الانحناء الکثیر للمعذور.

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۳/ صفر ۱۴۱۸ھ

عورت کے سجدہ کی ہیئت

سؤال: عورتوں کے سجدہ کی ہیئت مردوں سے مختلف ہونے پر کسی حدیث اور عبارتِ فقہ کا حوالہ مطلوب ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

قال الشیخ العثماني رحمه الله تعالیٰ في إعلاء السنن:

۱ ـ عن یزید بن أبي حبیب أنه ﷺ مرّ علیٰ امرأتین تصلیان فقال: إذا سجدتما فضما بعض اللحم إلی الأرض، فان المرأة في ذلك لیست کالرجل، رواه أبو داود في مراسیله. (التلخیص الحبیر: ۱/ ۹۱)

۲ ـ أبو حنیفة عن نافع عن ابن عمر رضي الله تعالیٰ عنهما أنه سئل کیف کان النساء یصلین علی عهد رسول الله ﷺ؟ قال: کن یتربعن ثم أمرن أن یحتفزن. (جامع المسانید: ۱/ ۴۰۰)

قلت هذا إسناد صحیح، أخرجه القاضي عمر بن الحسن الأشناني، عن علی بن محمد البزاز، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن زربن نجیح، عن إبراهیم بن المهدي، عن أبي جواب الأحوص بن جواب، عن سفیان الثوري، عن أبي حنیفة بسنده اهـ.

قلت: القاضي عمر بن الحسن الأشناني روي عن ابن أبي الدنيا وغيره ضعفه الدار قطني وغيره. وقال طلحة بن محمد: كان من جملة أصحاب الحديث المجودين، و أحد الحفاظ، وقد حدث حديثا كثيرا، وحمل الناس عنه قديما وحديثا، وسئل عنه أبو علي الهروي الحافظ شيخ الدارقطني فقال: إنه صدوق اهـ ملخصا من لسان الميزان.

(٤/٤٩١ـ ٤٩٢)

وعلى بن محمد البزاز أبو القاسم المعروف بابن التستري ذكره الخطيب في تاريخه، وقال: كتبت عنه اهـ كذا في جامع المسانيد. (٢/٢٥٨)

وأحمد بن محمد بن خالد هو الوهبي الكندي أبو سعيد الحمصى، روي عنه البخاري في جزء القراءة وغيره، ونقل عن يحيى بن معين أنه ثقة، وقال الدار قطني: لا بأس به، وأخرج له ابن خزيمة في صحيحه، وذكره ابن حبان في الثقات، كذا في تهذيب التهذيب. (١/٢٦ـ ٢٧)

وزر بن نجيح لم أجد ترجمته وإبراهيم بن المهدي أراه المصيصى، يروي عن حفص بن غياث وغيره، وثقه أبو حاتم وابن حبان وابن قانع وغيرهم، كذا في تهذيب التهذيب. (١/١٦٩)

والأحوص بن جواب وثقه ابن معين، وقال مرة: ليس بذاك القوي. وقال أبو حاتم: صدوق. وقال ابن حبان في الثقات: كان متقنا، ربما وهم اهـ كذا فيه أيضا. (١/١٩٢)

وسفيان الثوري وأبوحنيفة أشهر من أن يثني عليهما:

٣ـ ثنا أبو الأحوص عن أبي إسحق عن الحارث عن على رضي الله تعالى عنه قال: إذا سجدت المرأة فلتحتفز، ولتضم فخذيها. رواه الإمام أبوبكر بن أبى شيبة في مصنفه. (صـ ١٨١ قلمى)

قلت: رجاله رجال الجماعة إلا الحارث، فهو من رجال الأربعة قد اختلف فيه، ووثقه ابن معين، وقال ابن شاهين فى الثقات: قال أحمد بن

صالح المصري: الحارث الأعور ثقة، ما أحفظه، وما أحسن ما روي عن علي! وأثنى عليه، قيل له: فقد قال الشعبي: كان يكذب، قال: لم يكن يكذب في الحديث، إنما كان كذبه في رأيه اهـ.

وقال ابن أبي خيثمة: قيل ليحيى: يحتج بالحارث ؟ فقال ما زال المحدثون يقبلون حديثه اهـ كذا في تهذيب التهذيب. (۲/۱٤٦-۱٤٧) فالحديث حسن، وقول الصحابي حجة عندنا، وقد تقوى بالمرفوع أيضا، وأبو إسحٰق وإن كان من المدلسين ولكنه من الطبقة الثالثة التي قبل بعض المحدثين حديثهم واحتملوا تدليسهم، كما في طبقات المدلسين (صـ ۲) لابن حجر على أن التدليس لا يضر عندنا، وقد تقوىٰ بأحاديث أخر أيضا. (إعلاء السنن: ۳/۳۲)

قال الحصكفي رحمه الله تعالىٰ: والمرأة تنخفض فلا تبدي عضديها، وتلصق بطنها بفخذيها، لأنه أستر.

قال ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: ذكر الزيلعي أنها تخالف الرجل في عشر - وقد زدت أكثر من ضعفها - ترفع يديها حذاء منكبيها، ولا تخرج يديها من كميها، وتضع الكف على الكف تحت ثدييها، وتنحنى فى الركوع قليلا، ولا تعتمد، ولا تفرج فيه أصابعها بل تضمها، وتضع يديها على ركبتيها، ولا تحنى ركبتيها، وتنضم في ركوعها وسجودها، وتفترش ذراعيها. (ردالمحتار: ۱/۳۳۹) والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

۱٤/ رجب ۱٤۱۱ھ

نماز کے آخر میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ

سؤال: انجمن ''احیاء السنۃ'' لاہور کی طرف سے ایک خوبصورت کارڈ شائع کیا گیا ہے جس کا عنوان ہے:

''نماز کے آخر میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ''

یہ کارڈ ارسالِ خدمت ہے، اسے ملاحظہ فرما کر فیصلہ فرمائیں کیا یہی طریقہ مسنون اور تحریر میں مذکورہ

دلائل سے ثابت ہے؟ بینوا توجروا۔



نماز کے آخر میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ

جو میری سنت کو زندہ کرے گا اسے سو شہیدوں کا ثواب ملے گا (مفہوم حدیث)

وَلَعَلَّه یُرِیْدُ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ بَیَانُ کَیْفِیَّةِ السَّلَامِ هٰکَذَا لَا بَیَانُ الْعَدَدِ وَالْکَیْفِیَّةُ هٰذِه مِنْ اِبْتِدَائِه بِتِلْقَاءِ الْوَجْهِ وَ اِنْتِهَائِه فِیْ جَانِبِ الْیَمِیْنِ ذَکَرَه فِی "الْمَجْمُوْعِ" وَ"الْمُغْنِیْ" وَهُوَ الْمَعْمُوْلُ بِه عِنْدَنَا ثُمَّ رَاَیْتُ التَّاوِیْلَ الْمَذْکُوْرَ فِی الْمُغْنِیْ ... عَنْ اِبْنِ عَقِیْلٍ فَقَالَ: "یُسَلِّمُ تِلْقَاءَ وَجْهِه" مَعْنَاهُ اِبْتِدَاءُ "اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ یَکُوْنُ فِیْ حَالِ اِلْتِفَاتِه (المغنی صفحہ ۵۵۲ جلد ۱ معارف السنن صفحہ ... جلد ...)

قَالَ ابْنُ عَقِیْلٍ یَبْتَدِیْ بِقَوْلِه اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ اِلَی الْقِبْلَةِ ثُمَّ یَلْتَفِتُ قَائِلًا وَرَحْمَةُ اللّٰهِ عَنْ یَمِیْنِه وَیَسَارِه لِقَوْلِ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا کَانَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ یُسَلِّمُ تِلْقَاءَ وَجْهِه" مَعْنَاهُ اِبْتِدَاءُ اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ یَکُوْنُ فِیْ حَالِ اِلْتِفَاتِه.

اور شاید کہ ارادہ اس کا یہ ہے کہ وہ اس سے السلام علیکم ورحمۃ اللہ کی کیفیت بیان کرے نہ کہ تعداد اور کیفیت اس کی یہ ہے کہ ابتداء میں متوجہ ہوگا قبلہ کی طرف اور اس کا اختتام کرے گا دائیں جانب، اس کا حوالہ "مجموع" اور "مغنی" میں ہے اور اس پر عمل ہے احناف کا۔ پھر مغنی میں اسی تفصیل کو میں نے دیکھا۔

حضرت ابن عقیلؒ فرماتے ہیں کہ "السلام علیکم" قبلہ رخ ہو کر کہے اور "ورحمۃ اللہ" دائیں بائیں منہ پھیرتے وقت کہے۔

حضرت ابن عقیل رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم "السلام علیکم" قبلہ رخ ہی فرماتے تھے اور "ورحمۃ اللہ" کہتے ہوئے دائیں جانب اور پھر بائیں جانب چہرہ اقدس پھیرتے تھے۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم "السلام علیکم" کو بالکل قبلہ رخ ہو کر ناک کی سیدھ میں کہا کرتے تھے اور "ورحمۃ اللہ" دائیں اور بائیں جانب فرمایا کرتے تھے (مغنی ص ۵۵۲ ج ۱)

... ۵۷۹۲ ...

الجواب باسم ملہم الصواب

اس تحریر کے ترجمہ میں تین بہت فحش غلطیاں ہیں:

① حضرت ابن عقیل رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ آں حضرت الخ

یہ ابن عقیل رحمہ اللہ تعالیٰ کا اپنا خیال ہے، تحریر میں رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

② جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا الخ

اس حدیث سے تحریر میں مندرج تفصیل ثابت نہیں ہوتی۔ یہ تفصیل دوسری احادیثِ صحیحہ صریحہ اور تمام تر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کی نصوصِ متفقہ کے خلاف ہونے کے علاوہ عقل و درایت کے بھی خلاف ہے، کیونکہ "السلام علیکم" میں خطاب دائیں بائیں کے فرشتوں اور مقتدیوں کو ہے۔

③ آں حضرت ﷺ "السلام علیکم" تو بالکل الخ

یہ بھی ابن عقیل رحمہ اللہ تعالیٰ کا اپنا خیال ہے، یعنی انہوں نے حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی یہ تاویل کی ہے، تحریر میں اسے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

نیز حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو خود "مغنی" میں امام ابو حاتم رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے منکر کہا گیا ہے۔

ایک منکر حدیث کو لے کر پھر اس کا غلط مطلب لے کر پوری دنیا میں غلط مسئلہ کی ترویج واشاعت اور صحیحہ و صریحہ روایاتِ حدیث وفقہ سے ثابت طریقہ مسنونہ کا ترک اور دوسروں کو اس کے ترک کی ترغیب کھلی گمراہی ہے۔

اسی طرح انجمن نے بھی تین بہت سنگین غلطیاں کی ہیں:

(۱) ترجمہ کسی عالم سے نہیں کروایا۔

(۲) مسئلہ شرعیہ کسی مفتی سے پوچھے بغیر تسلیم کرلیا اور شائع بھی کردیا۔

(۳) مسئلہ شرعیہ کی اشاعت میں کسی مفتی کا نام نہیں لکھا۔

یہ غلطی ہر گمراہی کی بنیاد ہے۔

تحریر کے شروع میں سوشہیدوں کے اجر والی جو حدیث لکھی ہے وہ شدتِ ضعف کی وجہ سے نا قابل قبول ہے۔ اس میں ایک راوی حسن بن قتیبہ ہے، جسے علامہ ذہبی، حافظ دارقطنی، شیخ الاسلام ابوحاتم رازی، علامہ ابوالفتح الازدی اور علامہ عقیلی رحمہم اللہ تعالیٰ نے ضعیف، متروک الحدیث اور کثیر الوہم قرار دیا ہے۔

دین کو سخت نقصان پہنچانے کا ایک بہت آسان نسخہ یہ چل نکلا ہے کہ کوئی جاہل کھڑا ہو کر مسلماتِ دین میں سے کسی مسئلہ کے خلاف کوئی شوشہ چھوڑ دیتا ہے، علماء اس کا جواب لکھنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، اس طرح ان کے دماغ وقلم کی انمول صلاحیتیں اور قوتیں اور قیمتی اوقات جو دین کی اہم خدمات پر خرچ ہو رہے تھے ایک جاہل کے ایک شوشے کی نذر ہو جاتے ہیں۔

محرر اور ارکانِ انجمن پر اس خطرناک غلطی سے توبہ کا اعلان کرنا فرض ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۶/ رجب ۱۴۱۶ھ

نماز میں زیر ناف ہاتھ باندھنے کا ثبوت

سؤال: حنفیہ کے ہاں نماز میں زیر ناف ہاتھ باندھنا مسنون ہے، غیر مقلدین کہتے ہیں سینے پر باندھنا مسنون ہے، احناف کے طریقہ کا کسی حدیث سے ثبوت نہیں ملتا، اگر احادیث سے طریقِ احناف کا ثبوت ہے تو تحریر فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

بحمد اللہ تعالیٰ فقہاءِ احناف رحمہم اللہ تعالیٰ نے کوئی مسئلہ بھی دلائل شرعیہ کے خلاف بیان نہیں فرمایا،

مردوں کے لیے نماز میں زیرناف ہاتھ باندھنا مسنون ہے، جو درجِ ذیل احادیث وآثار سے ثابت ہے:

١ـ عن عبد الرحمن بن إسحاق عن زياد بن زيد عن أبي جحيفة أن علياً رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: من السنة وضع الكف على الكف فى الصلوٰة تحت السرة. (رواه ابوداود، وهذه الرواية موجودة في نسخة ابن الأعرابي وكتبت بهامش أبي داود: ١/١١٧)

٢ـ عن عبد الرحمن بن إسحاق عن زياد بن زيد السوائى عن أبي جحيفة عن على رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: من سنة الصلوٰة وضع الأيدي على الأيدي تحت السرة. (مصنف ابن أبي شيبة: ١/٣٩١)

اگرچہ اس روایت میں کلام ہے کہ عبدالرحمٰن بن اسحاق ضعیف ہیں اور زیاد بن زید مجہول۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ امام دارقطنی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ روایت تین اسناد سے نقل فرمائی ہے۔ ان میں دو میں عبد الرحمٰن بن اسحاق عن زیاد بن زید عن ابی جحیفۃ عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے اور تیسری سند میں عبدالرحمٰن بن اسحاق عن النعمان بن سعد عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے۔ اس لیے جہالتِ زیاد بنِ زید قادح ومضر نہیں اور عبد الرحمٰن بن اسحاق کے ضعف کا انجبار حضرت وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی روایت سے ہوجاتا ہے، اس طرح یہ روایت بھی بلاشبہہ قابل استدلال ہے۔

اس روایت میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ''من السنۃ'' کے الفاظ ارشاد فرمارہے ہیں اور یہ مسلمات نقلیہ میں سے ہے کہ اس طرح کے الفاظ صیغ رفع روایت میں سے ہیں۔

قال الحافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ: ومن الصيغ المحتملة قول الصحابي: "من السنة كذا" فالأكثر على أن ذلك مرفوع، ونقل ابن عبد البر فيه الاتفاق.

آگے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگرچہ دعوائے اتفاق میں نظر ہے مگر حق بات یہی ہے کہ ایسی روایت مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے، جیسا کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ صحیح بخاری میں فرماتے ہیں کہ جب کوئی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ لفظ ''سنت'' کا اطلاق کریں تو مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہوتی ہے۔ (نخبة الفكر: صـ ٩٦)

٣ـ روي ابن حزم رحمہ اللہ تعالیٰ من حديث أنس رضی اللہ تعالیٰ عنہ: من أخلاق

النبوة وضع اليمين على الشمال تحت السرة. (عمدة القاري: ٥/٢٧٩)

٤ـ عن إبراهيم قال يضع يمينه على شماله في الصلوٰة تحت السرة.

(مصنف ابن أبي شيبه: ١/٣٩٠)

٥ـ أخبرنا حجاج بن حسان قال: سمعت أبا مجلز، أو سألته قال: قلت: كيف يضع؟ قال: يضع باطن كف يمينه على ظاهر كف شماله، ويجعلها أسفل السرة. (مصنف ابن أبي شيبة: ١/٣٩٠)

٦ـ امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو اعلم بالمذاہب ہیں ہیئت وضع یدین میں دو ہی مذہب نقل فرمائے ہیں:

ورأي بعضهم ان يضعهما فوق السرّة ورأي بعضهم أن يضعهما تحت السرة. (سنن الترمذي: ١/٥٩)

عقل وقیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ زیر ناف ہاتھ باندھے جائیں، اس لیے کہ اقرب الی التعظیم یہی طریقہ ہے۔

ہم نے احادیث وآثار اور صحاح ستہ میں سے مشہور ومتداول کتاب ترمذی سے اپنا مذہب ثابت کیا ہے۔ ''غیر مقلدین'' جو صحاح ستہ کی روایات پر عمل کرنے کا ڈھنڈورا پیٹتے ہیں اور سادہ لوح مسلمانوں کو ملمع سازی کے ساتھ اپنے دامِ تزویر میں پھانستے ہیں، صحاح ستہ میں سے کوئی صحیح یا ضعیف روایت یا کسی صحابی، تابعی، تبعِ تابعی کا قول یا عمل پیش کریں کہ انہوں نے سینے پر ہاتھ باندھے۔

﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۷/ صفر ۱۴۱۶ھ

جماعت میں ٹخنے ملانا

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ نماز با جماعت میں کندھوں کو ملانے کے ساتھ ساتھ پاؤں اور ٹخنوں کا ملانا بھی ضروری ہے، کیا حدیث سے اس کا ثبوت ملتا ہے؟ اور کیا یہی طریقہ مسنون ولازم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

حدیث میں الزاق والصاقِ کعاب ومناکب کا حکم بلا شبہہ موجود ہے، مگر اس کا مطلب یہ ہے کہ

مناکب وکعاب کے مابین محاذاۃ ہو، ابوداوٗد کی ایک روایت میں اس کی تصریح موجود ہے:

إن رسول اللّٰه ﷺ قال: أقيموا الصفوف، وحاذوا بين المناكب، وسدوا الخلل، ولينوا بأيدي إخوانكم، ولا تذروا فرجات للشيطان. (أبو داؤد: ۱/ ۱۰٤)

اس سے واضح ہوگیا کہ الزاق سے مراد الزاقِ حقیقی نہیں بلکہ محاذاۃ مراد ہے، اقامتِ صف کی حالت میں اتصالِ حقیقی بین الکعاب ممکن ہی نہیں اور اگر بتکلف کیا جائے تو اداء ارکان میں سخت دشواری پیش آئے گی۔

نیز حدیث مذکور کے علاوہ کئی احادیث میں سد خلل وفرجات کا حکم مذکور ہے، اگر پاؤں کشادہ کرکے کھڑے ہوں گے تو دونوں قدموں کے درمیان ایک وسیع فرجہ پیدا ہوجائے گا۔

اگر الصاق والزاق کو اتصالِ حقیقی پر محمول کیا جائے تو کندھوں اور ٹخنوں میں کسی حد تک بتکلف اس کا امکان ہے، مگر تسویہ صفوف سے متعلق بعض روایات میں رکب اور بعض میں اعناق کے الفاظ بھی وارد ہوئے ہیں جو اس محمل کو رَد کرتے ہیں، اس لیے کہ رکب واعناق میں الزاقِ حقیقی ممکن نہیں، لامحالہ محاذاۃ ہی مراد ہے۔

ابوداؤد میں ہے:

حدثنا عثمان بن ابي شيبة ثنا وكيع عن زكريا بن أبي زائدة عن أب القاسم الجدلى قال: سمعت النعمان بن بشير يقول: أقبل رسول اللّٰه ﷺ على الناس بوجهه فقال: أقيموا صفوفكم ـ ثلاثا ـ واللّٰه لتقيمن صفوفكم أو ليخالفن اللّٰه بين قلوبكم. قال: فرأيت الرجل يلزق منكبه بمنكب صاحبه، وركبته بركبة صاحبه، وكعبه بكعبه. (سنن أبي داو‘د: ۱/ ۱۰٤)

سنن نسائی کی روایت میں محاذاۃ کی تصریح ہے:

راصوا صفوفكم، وقاربوا بينها، وحاذوا بالأعناق. (النسائي: ۱/ ۱۳۱)

رصوا صفوفكم، وقاربوا بينها، وحاذوا بالأعناق. (أبو داؤد: ۱/ ۱۰٤)

ایک روایت کو لے کر باقی کو چھوڑنا دیانت کے خلاف ہے، جو غیر مقلدین کا شیوہ ہے، حضرات احناف رحمہم اللہ تعالیٰ تمام روایات پر عمل کرتے ہیں۔ وذلك فضل اللّٰه يؤتيه من يشاء.

مگر اتصال حقیقی مراد نہ ہونے کی وجہ سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ مل کر بھی کھڑے نہ ہوں، اس میں

عوام بلکہ خواص سے بھی غفلت مشاہدہ میں آتی رہتی ہے۔فرجات کو پر کرنا اور باہم مل کر کھڑے ہونا واجب ہے، اس میں کوتاہی درست نہیں، مکروہِ تحریمی ہے۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ أعلم

۲۶/ رجب ۱۴۱۶ھ

قیام میں پاؤں کے درمیان فاصلہ

سؤال: آپ فرماتے ہیں کہ نماز میں حالتِ قیام میں دونوں پاؤں کے درمیان فاصلہ کی کوئی متعین مقدار ثابت نہیں، حالانکہ آپ نے احسن الفتاویٰ میں لکھا ہے کہ تقریباً چار انگل کا فاصلہ رکھنا مستحب ہے، اس کی وضاحت فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

احسن الفتاویٰ کی تحریر میں مستحب سے مستحبِ شرعی مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ بعض حالاتِ طبعیہ میں اتنا فاصلہ رکھنا بہتر ہے، احسن الفتاویٰ میں ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقولہ عبارت یہ ہے:

وينبغي أن يكون بينهما مقدار أربع أصابع اليد، لأنه أقرب إلى الخشوع، هكذا روي عن أبي نصر الدبوسي أنه كان يفعله كذا في الكبرىٰ. (ردالمحتار: ۱/۴۱۴)

اس میں مندرجہ ذیل امور غور طلب ہیں:

① سیاقِ عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ینبغی سے مستحبِ شرعی مراد نہیں۔

② تعلیل اقرب الی الخشوع ہر فرد اور ہر حال میں جاری نہیں ہوتی، بلکہ افراد و احوال کے اختلاف سے مختلف ہے۔

③ فقیہ ابونصر دبوسی رحمہ اللہ تعالیٰ کے عمل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ اتنا فاصلہ قصداً رکھتے تھے اور اس کو مستحب سمجھتے تھے، ممکن ہے کہ بمقتضائے طبع بلا قصد ایسا ہوتا ہو۔

④ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو باعثِ خشوع ہونے کی وجہ سے عمداً ایسا کرتے تھے تو کسی فرد کے باعثِ خشوع امرِ طبعی کو کلیہ بنا دینا اور اس کا سب پر اجراء صحیح نہیں۔

⑤ کسی فقیہ کے استحبابِ طبعی سے استحبابِ شرعی ثابت نہیں ہوتا۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ أعلم

۷/ ربیع الثانی ۱۴۱۷ھ

إن مع العسر يسرا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب



ضمیمہ

زبدۃ الکلمات فی حکم الدعاء بعد المکتوبات



- فرض نمازوں کے بعد مروّجہ اجتماعی دعا کی مزید تحقیق و تفصیل
- حضراتِ صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کے آثار
- حضراتِ فقہاء، اکابرِ اُمت اور مشہور اصحابِ فتاویٰ کی آراء

ضمیمة

زُبدة الکلمات
فی حکم الدعاء بعد الصلوٰات

سؤال: آپ نے احسن الفتاویٰ جلد سوم صفحہ ۶۰ پر بحوالہ مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ ایک روایت نقل کی ہے:

عن الأسود العامری عن أبیه رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الفجر فلما سلم انحرف، ورفع یدیه، ودعا الحدیث.

(مصنف ابن أبي شیبة)

حالانکہ مصنف ابوبکر جلد دوم مطبوعہ مکتبہ امدادیہ مکۃ المکرّمہ میں یہ روایت ''انحرف'' تک ہے ورفع یدیه ودعا کے الفاظ موجود نہیں ہیں، حالانکہ آپ کا مستدل یہی الفاظ ہیں، لہٰذا مہربانی فرما کر بتائیں کہ یہ روایت انہی الفاظ کے ساتھ مصنف کی کسی دوسری جلد میں ہے؟ اور اگر کسی دوسری جلد میں یہ زیادتی نہیں ہے تو اصل کتاب سے یہ الفاظ کیسے ساقط ہوئے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

میں نے یہ روایت امداد الفتاویٰ اور نفائس مرغوبہ سے نقل کی تھی، مجموعۃ الفتاویٰ کا حوالہ بھی غالباً نفائس مرغوبہ ہی سے نقل کیا تھا، اس وقت مصنف ابن ابی شیبہ دارالافتاء میں نہیں تھی، اس لیے اس کی طرف رجوع نہ کیا جا سکا، علاوہ ازیں حضرت حکیم الامۃ اور حضرت مولانا کفایۃ اللہ رحمہما اللہ تعالیٰ پر اعتماد کی بناء پر اصل کی طرف مراجعہ کی ضرورت محسوس نہ کی۔

آپ کا اشکال موصول ہوا تو دارالافتاء کے عملہ کو تفتیش پر لگایا، انہوں نے تفتیش کے مندرجہ ذیل نتائج پیش کیے:

① یہ روایت انہی الفاظ کے ساتھ ان کتابوں میں موجود ہے:

مجموعۃ الفتاویٰ بہامش خلاصۃ الفتاویٰ ۱ / ۱۰۰، امداد الفتاویٰ ۱ / ۵۶۱، نفائس مرغوبہ صـ ۳۹ و صـ ۴۳ صـ ۴۵ صـ ۵۲، معارف السنن: ۳ / ۱۲۳

(۲) امداد الفتاویٰ اور معارف السنن میں مصنف ابن ابی شیبہ سے نقل کرنے میں کوئی واسطہ مذکور نہیں، نفائس مرغوبہ کے چار مواضع میں سے صرف ایک جگہ مجموعۃ الفتاویٰ کا واسطہ مذکورہ ہے۔

(۳) مجموعۃ الفتاویٰ میں یہ روایت حضرت مولانا عبد الحی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے خود نقل نہیں فرمائی، بلکہ آپ کے فتویٰ پر کچھ دوسرے علماء کے بھی دستخط ہیں، ان میں مولانا سید شریف حسین صاحب نے یہ روایت لکھی ہے۔

(۴) حضرت مفتی جمیل احمد صاحب نے بواسطہ "رفع الیدین" لمحمد بن عبد الرحمٰن الزبیدی نقل کی ہے۔

(۵) مصنف ابن ابی شیبہ کے باب ماذا يقول الرجل إذا انصرف میں یہ روایت نہیں ملی، باب من كان يستحب إذ أسلم أن يقوم أو ينحرف میں یہ روایت ہے، مگر وہ صرف اسی حد تک ہے جو آپ نے لکھی ہے۔

(٦) مطابع ذیل کی مطبوعات کی طرف رجوع کیا گیا، سب کو متفق پایا:

۱- المکتبۃ الامدادیۃ، مکۃ المکرّمہ

۲- مطبعۃ الاقبال البرقیۃ، ملتان

۳- حیدر آباد، دکن

۴- الدار السلفیۃ، بمبئی

۵- ادارۃ القرآن، کراچی

آخری تین مطابع میں سے ایک کی مطبوع اصل ہے، بقیہ دو نے اسی کا چربہ لے کر چھاپا ہے۔

تفتیش کے نتائج بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا سب مصنفین نے یہ روایت نقل کرنے میں مولانا سید شریف حسین صاحب کی تحریر پر اعتماد فرمایا ہے۔

مگر ان پانچ شواہد مذکورہ سے ثابت ہوا کہ موصوف سے نقل میں تسامح ہوا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس روایت میں ورفع يديه ودعا کے الفاظ نہیں۔

مزید شواہد:

(٦) امام نسائی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی باب کے تحت اوپر کے تین وسائط میں اسی سند سے یہ

روایت ذکر کی ہے جس میں یہ الفاظ نہیں۔ (سنن النسائی: ۱ / ۱۳۴)

(۷) وکذا نقل الإمام البیهقی رحمہ اللہ تعالیٰ. (السنن الکبریٰ: ۲ / ۱۸۲)

سبع شداد سے یہ حقیقت بلاغبار روزِ روشن کی طرح عیاں ہوگئی کہ اس روایت میں یہ الفاظ نہیں۔

حاصل یہ کہ انتہائی کوشش کے باوجود اس روایت میں ورفع یدیه ودعا کی زیادۃ کا کوئی ثبوت نہیں مل سکا، دعاء بعد الفرائض میں رفع یدین سے متعلق صرف یہی ایک روایت قابل اعتماد تھی، اس میں بھی یہ زیادۃ ثابت نہ ہوسکی۔

رہا یہ استدلال کہ مطلق دعاء میں رفع یدین بالاتفاق مستحب ہے اور دعاء بعد الفرائض بھی اس کلیہ میں داخل ہے۔

یہ استدلال اس لیے صحیح نہیں کہ ادعیہ بعد المکتوبات کے بارے میں دو قسم کی روایات ہیں:

(۱) الفاظِ مخصوصہ ماثورہ

ان میں رفع یدین اس لیے صحیح نہیں کہ مواضع مخصوصہ کے لیے الفاظ مخصوصہ میں عدمِ رفعِ یدین پر اجماع ہے۔

(۲) وہ روایات جن میں دبر المکتوبات کو مواضع اجابت دعاء میں شمار کیا گیا ہے۔

ان میں یہ امر غور طلب ہے کہ جو عمل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے روزانہ پانچ بار مسجد میں بہت بڑے مجامع میں علانیہ کیا ہو، اس کا روایاتِ کثیرہ صحیحہ صریحہ سے منقول ہونا لازم ہے جو یہاں مفقود ہے، فانتفی الملزوم.

لہٰذا ان روایات کا کوئی ایسا محمل قرار دینا لازم ہے جو کلیہ مذکورہ کے خلاف نہ ہو، اور وہ یہی ہوسکتا ہے کہ یہ اس موقع کے بارے میں ہے کہ جب کوئی ادعیہ ماثورہ سے ہٹ کر کوئی خاص حاجت طلب کرنا چاہے، وہ بھی اس شرط سے کہ دوسروں کے سامنے التزام نہ کرے تاکہ کسی کو اس کے مسنون ہونے کا خیال نہ ہو۔

ان روایات کے حاجت خاصہ کے بارے میں ہونے پر یہ حدیث بھی دلیل ہے:

من کانت له إلی اللّٰه حاجة فلیسألها دبر صلوٰة مکتوبة. (مصباح الظلام)

کلیہ مذکورہ سے اس خیال کا ابطال بھی ہوگیا کہ اس بارے میں مصنف ابن ابی شیبہ کی روایتِ زیر بحث کے علاوہ بھی ایک روایت ضعیفہ ''زبدۃ الکلمات'' میں نقل کی گئی ہے اور فضائل میں ضعیف روایت بھی چل جاتی ہے۔

''زبدۃ الکلمات'' میں رفع یدین کے بارے میں دو روایتیں اور ہیں، ثالثہ ورابعہ، یہ دونوں نوافل سے متعلق ہیں، روایت ثالثہ میں اس پر یہ شواہد ہیں:

(۱) دعاء بعد الفرائض سے متعلقہ روایاتِ کثیرہ صحیحہ کے خلاف ہے۔

(۲) کلیہ ''دعاء بالفاظِ مخصوصہ فی مواضعِ مخصوصہ میں عدمِ رفعِ یدین'' کے خلاف ہے۔

(۳) حدیث کے سیاق سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ شخص دوسروں کے سامنے انفراداً نماز پڑھ رہا تھا، جس سے ظاہر ہے کہ نفل نماز تھی۔

(۴) وبكل حال لا أقل من الاحتمال، وهو كاف لإبطال الاستدلال.

روایتِ رابعہ میں الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ ارادۂ نافلہ پر نص ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۹/ شوال ۱٤۰۷ھ

الروايات المزيدة

أخرج ابن أبي شيبة رحمه الله تعالى:

كان عبد الله رضي الله تعالى عنه إذا قضى الصلوٰة انفتل سريعا، فإما أن يقوم، وإما أن ينحرف.

عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: كان الإمام إذا سلم قام، وقال خالد: انحرف.

عن ابى رزين قال: صليت خلف على رضي الله تعالى عنه فسلم عن يمينه وعن يساره، ثم وثب كما هو.

قال عمر رضي الله تعالى عنه: جلوس الإمام بعد التسليم بدعة.

كان أبو عبيدة بن الجراح رضي الله تعالى عنه إذا سلم كأنه على الرضف حتى يقوم.

عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سلم لم يقعد إلا مقدار ما يقول: اللّٰهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذالجلال والإكرام.

عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سلم لم يجلس إلا مقدار ما يقول: اللّٰهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذالجلال والإكرام.

عن سعيد بن جبير رحمه الله تعالىٰ قال: كان لنا إمام ذكر من فضله إذا سلم تقدم.

عن أبي مجلز رحمه الله تعالىٰ: قال كل صلوٰة بعدها تطوع فتحول إلا العصر والفجر.

عن مجاهد رحمه الله تعالىٰ قال: أما المغرب فلا تدع أن تتحول.

عن الحسن رحمه الله تعالىٰ أنه كان إذا سلم انحرف أو قام سريعا.

عن ابن طاؤس عن أبيه رحمه الله تعالىٰ إنه كان إذا سلم قام، فذهب كما هو ولم يجلس.

عن إبراهيم رحمه الله تعالىٰ أنه كان إذا سلم انحرف، واستقبل القوم.

عن جابر بن يزيد الأسود العامري عن أبيه رضي الله تعالىٰ عنه قال: صليت مع رسول الله ﷺ الفجر فلما سلم انحرف.

إن عليا رضي الله تعالىٰ عنه لما انصرف استقبل القوم بوجهه.

(مصنف ابن أبي شيبة: ١/٣٠١، ٣٠٢)

عن أنس رضي الله تعالىٰ عنه أن النبي ﷺ كان لا يرفع يديه في شيء من الدعاء إلا في الاستسقاء. (مصنف ابن ابي شيبة: ٢/٤٨٦)

وأخرج عبد الرزاق رحمه الله تعالىٰ:

أن أبابكر رضي الله تعالىٰ عنه كان إذا سلّم عن يمينه وعن شماله قال: السلام عليكم ورحمة الله ثم انفتل ساعتئذٍ كأنما كان جالسا على الرضف.

كان أبوبكر رضي الله تعالىٰ عنه إذا سلّم كأنه على الرضف حتى ينهض.

عن ابن سيرين قال: قلت لابن عمر رضي الله تعالىٰ عنهما: إذا سلّم الإمام انصرف ؟ قال: كان الإمام إذا سلّم انكفت وانكفتنا معه.

عن ابن مسعود رضي الله تعالىٰ عنه قال: إذا سلم الإمام فليقم وإلا فلينحرف عن مجلسه.

قلت: فيجزيه أن ينحرف عن مجلسه ويستقبل القبله ؟ قال الانحراف

أن يغرب أو يشرق عن غير واحد.

صلى مجاهد خلف إبراهيم النخعي رحمه الله تعالیٰ فلمّا أن سلم انحرف فقال: ليست من السنة أن تقعد حتى تقوم ثم تقعد بعد، إن شاء اللّٰه.

إن سعيد بن جبير رحمه الله تعالیٰ قال: ليست من السنة أن يقعد حتى يقوم فلما تتام قال: جلس يعنى يشرق أو يغرب، فأمّا أن يستقبل القبلة فلا.

عن ابن مسعود رضي الله تعالىٰ عنه أنه كان إذا سلم قام عن مجلسه أو انحرف مشرقا أو مغربا.

عن أبي البختری قال: إن عبيدة رضي الله تعالىٰ عنه لأخذ بيدي إذ سمع صوت المصعب بن الزبير رضي الله تعالىٰ عنه وهو يقول: لا إله إلا اللّٰه واللّٰه أكبر مستقبل القبلة بعد ما سلم عن الصلوٰة فقال عبيدة: ماله قاتله اللّٰه ! نعّار بالبدع.

عن عطاء رحمه الله تعالیٰ مثله كان يجلس الإمام بعد ما يسلم، وأقول أنا: التسليم الانصراف، قدر ما ينتعل بنعليه.

(مصنف عبد الرزاق: ٢/٢٤٢، ٢٤٧)

وأخرج النسائی رحمه الله تعالیٰ:

عن أنس بن مالك رضي الله تعالىٰ عنه قال: كان رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم أخف الناس صلوٰة في تمام. قال: وصليت مع رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم فكان ساعة يسلم يقوم، ثم صليت مع أبي بكر رضي الله تعالىٰ عنه فكان إذا سلم وثب مكانه كأنه يقوم عن رضف ـ تفرد به عبد اللّٰه بن فروخ المصري، وله أفراد، واللّٰه أعلم.

والمشهور عن أبي الضحى عن مسروق قال: كان أبوبكر الصديق رضي الله تعالىٰ عنه إذا سلم قام كأنه جالس على الرضف.

وروينا عن علي رضي الله تعالىٰ عنه أنه سلم ثم قام.

عن أبي الزناد قال: سمعت خارجة بن زيد رحمه الله تعالیٰ وقد يعيب على الأئمة جلوسهم في صلوتهم بعد أن يسلموا، ويقول: السنة في ذلك أن يقوم الإمام ساعة يسلم.

وروينا عن الشعبي وإبراهيم النخعي رحمهما الله تعالى أنهما كرهاه.

ويذكر عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه. والله أعلم.

(السنن الكبرى: ٢/١٨٢)

ان روایات کی وجہ سے حضراتِ فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جن نمازوں کے بعد سنتیں ہیں ان میں امام فرض کے سلام کے بعد جلدی سنتوں کے لیے اٹھ جائے، اَللّٰھم أنت السلام الخ کی مقدار سے زیادہ تاخیر مکروہ ہے۔

نیز ان روایات سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فرائض کے بعد کی دعاء میں رفع یدین نہیں۔

العبارات المزيدة

١ـ قال العلامة الحموي رحمه الله تعالى: صرح ابن الحجر رحمه الله تعالى بأن الاجتماع للدعاء برفعه (الوباء) بدعة، أقول: ما قال ابن الحجر هو الحق الذي لا مرية فيه، فإن تعريف البدعة صادق عليه.

(شرح الأشباه والنظائر: ٢/٦٦٤)

٢ـ وقال الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى: این دعاء کہ ائمۂ مساجد بعد از سلام می کنند ومقتدیان آمین آمین میگویند چنانچہ الآن در دیار عرب وعجم متعارف است از عادۃ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نبود ودرین باب ہیچ حدیث ثابت نشدہ۔ (شرح سفر السعادة: صـ ٩٠)

٣ـ وقال الإمام مالك رحمه الله تعالى: في إمام مسجد الجماعة أو مسجد من مساجد القبائل قال: إذا سلم فليقم ولا يقعد في الصلوات كلها (قال) وأما إذا كان الإمام في السفر، أو إماما في فنائه ليس بإمام جماعة، فإذا سلم فإن شاء تنحى وإن شاء أقام (وبعد أسطر) قال ابن وهب عن يونس بن يزيد أن أبا الزناد أخبره قال: سمعت خارجة بن زيد بن ثابت يعيب على الأئمة قعودهم بعد التسليم. وقال: إنما كانت الأئمة ساعة تسلم تنقلع مكانها، قال ابن وهب: وبلغني عن ابن شهاب أنها السنة، قال ابن وهب: وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: يجلس على الرضف

خير لـه من ذلك، قال: وبلغني عن ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أنه كان إذا سلم لكأنه على الرضف حتى يقوم، وأن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال: جلوسه بعد السلام بدعة. (المدونة: ١/١٤٤)

٤۔ آٹھویں صدی کے مشہور محقق امام ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ شاطبی رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ''الاعتصام'' ردِ بدعات میں بہت عجیب ہے، اسلوبِ بیان وتفہیم ایسی کہ بات دل میں اترتی چلی جاتی ہے۔

بدعت کے بارے میں ایک تفصیل عرصہ سے میرے ذہن میں تھی جو کسی کتاب میں نظر سے نہیں گزری تھی، مگر یہ حقیقت ایسی واضح ہے کہ اس کے لیے کسی تائید کی حاجت نہیں، اس لیے کتب میں تلاش کرنے کی طرف توجہ نہ دی۔

اچانک ''الاعتصام'' میں وہی تفصیل دیکھ کر بہت مسرت ہوئی، والحمد للہ۔

امام شاطبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''الاعتصام'' میں دعاء بطریق مروّج کے بارے میں بھی اپنے مخصوص انداز میں سیر حاصل بحث فرمائی ہے، حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرات خلفاء ودیگر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ارشادات اوران کے تعامل سے اس دعاء کا بدعت ہونا ثابت کیا ہے، اس کے چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں:

وقال مالك رحمه الله تعالىٰ في المدونة: إذا سلم فليقم ولا يقعد إلا أن يكون في سفر أو في فنائه.

وقد نقل ابن بطال عن علماء السلف إنكار ذلك، والتشديد فيه على من فعله بما فيه كفاية.

هذا ما نقله الشيخ بعد أن جعل الدعاء بأثر الصلوٰة بهيئة الإجتماع دائما بدعة قبيحة، واستدل على عدم ذلك بما في الزمان الأول بسرعة القيام والإنصراف، لأنه مناف للدعاء لهم وتأمينهم على دعائه، بخلاف الذكر ودعاء الإنسان لنفسه فإن الانصراف وذهاب الإنسان لحاجته غير مناف لهما.

مازال الإنكار عليهم من الأئمة، فقد نقل الطرطوشي عن مالك

رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ في ذلك أشياء تخدم المسألة، فحصل إنكار مالك رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ لها في زمانه، وإنكار الإمام الطرطوشی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ في زمانه، واتبع هذا أصحابه وهذا أصحابه، ثم القرا فی قد عد ذلك من البدع المكروهة على مذهب مالك رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ، وسلمه، ولم ينكره عليه أهل زمانه فيما نعلمه مع زعمه أن من البدع ما هو حسن.

ثم الشيوخ الذين كانوا بالأندلس حين دخلتها هذه البدعة حسبما يذكر بحول الله قد أنكروها، وكان من معتقدهم في ذلك أنه مذهب مالك رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ، وكان الزاهد أبو عبد الله بن مجاهد وتلميذه أبو عمران الميرتلی رحمهما اللهُ تَعَالیٰ ملتزمين لتركها.

(الاعتصام: ۱/۳۵۳، ۳۵۴)

ان حضرات کے ہاں أحاديث الانصراف إلى المأمومين اس پر محمول ہیں کہ مأمومین سے خطاب مقصود ہو۔ كما يظهر من تلك الأحاديث.

اور عند الاحناف رحمہم اللہ تعالیٰ فجر وعصر کے ساتھ مختص ہیں، ان دونوں نمازوں کے بعد سنن نہ ہونے کی وجہ سے نماز سے فارغ ہونے کے بعد امام کا اپنی جگہ جلوس جائز ہے بشرطیکہ قراءۃ اوراد وادعیہ میں امام اور مقتدیوں کے درمیان کوئی رابطہ نہ رہے۔

حاصل کلام:

زبدۃ الکلمات مع ضمیمہ میں مندرجہ تحقیقات کا حاصل یہ ہے:

(۱) اجتماعی دعاء کا مروّجہ طریقہ بالاجماع بدعتِ قبیحہ شنیعہ ہے۔

(۲) دعاء بعد الفرائض میں رفع یدین نہیں، إلا أن يدعوا أحيانا لحاجة خاصة.

(۳) امام مالک وامام طرطوشی اور ان دونوں کے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں ہر نماز کے بعد فارغ ہوتے ہی فوراً امام کا اپنی جگہ سے ہٹ جانا لازم ہے۔

(۴) عند الاحناف رحمہم اللہ تعالیٰ بھی امام کا فجر وعصر کے سوا نماز کے بعد تین بار استغفار اور دعاء أللّٰهم أنت السلام الخ سے زیادہ دیر بیٹھنا مکروہ ہے، اس دعاء میں نہ رفع یدین ہے نہ اجتماعیت، امام و مقتدی، ہر شخص بلا رفعِ یدین سراً انفراداً یہ مختصر سی دعاء مانگ کر سنتوں میں مشغول ہو جائے۔

فجر وعصر کے بعد بیٹھنا اس شرط سے جائز ہے کہ اوراد وادعیہ میں امام اور مقتدیوں کے درمیان کوئی رابطہ نہ رہے، نماز کے بعد کی دعاء میں اجتماعیت بدعت ہے، امام ہو یا مقتدی ہر شخص اپنے طور پر انفرداً سراً بلا رفعِ یدین دعاء مانگے، فرض کے بعد کی دعاء میں رفعِ یدین نہیں، البتہ کبھی کبھار کسی خاص ضرورت سے کوئی دعاء مانگنا چاہے تو رفعِ یدین کر سکتا ہے مگر دوسروں کے سامنے التزام نہ کرے تاکہ کسی کو فرض کے بعد کی دعاء میں رفعِ یدین کے مسنون ہونے کا شبہہ نہ ہو۔

(۵) نوافل کے بعد انفراداً ہاتھ اٹھا کر طویل دعاء مسنون ہے۔

(٦) دعاء کے لیے اجتماع بدعت ہے، البتہ کسی دوسرے مقصد کے لیے اجتماع ہو تو اس میں اجتماعی دعاء جائز ہے۔ واللّٰه الهادی إلی سبیل الرشاد، وهو العاصم من المحدثات فی الدین والبدع والضلال.

۹/ ربیع الاوّل ۱٤۰۹ھ

کلمة الجامع

حضرت اقدس فقیہ العصر دامت برکاتہم کا معمول ہے کہ افتاء میں عصرِ حاضر و ماضی قریب کے اکابر علماء کے اقوال سے استدلال نہیں فرماتے، کلیہ "الأقدم فالأقدم" کے تحت قدیم ترین مشہور و مسلم ائمہ فقہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تحقیقات سے استناد فرماتے ہیں۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ فرائض کے بعد اجتماعی دعاء کے بارے میں حضرت اقدس دامت برکاتہم کی تحقیق اکابر کے خلاف ہے۔

ان کا یہ خیال سراسر باطل اور حقیقت سے ناواقفیت پر مبنی ہے، ایسے توہمات کے ازالہ کی غرض سے مسئلہ زیرِ بحث سے متعلق حضرت فقیہ العصر کے رسالہ "زبدة الکلمات" کے آخر میں آپ کی موافقت میں عصرِ حاضر و ماضی قریب کے اکابر علماء کی تحریرات پیش کی جاتی ہیں، واللہ الہادی الی سبل الرشاد (جامع)

١ ۔ قال الشیخ عبد الحق المحدث الدهلوي رحمه الله تعالیٰ:

اما این دعاء کہ ائمہ مساجد بعد از سلام می کنند و مقتدیان آمین آمین می گویند چنانچہ الآن در دیار عرب و عجم متعارف است از عادۃ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نبود و درین باب ہیچ حدیث ثابت نشدہ۔ (شرح سفر السعادة: صـ ۹۰)

٢ ۔ وقال العلامة عبد الحی اللکنوي رحمه الله تعالیٰ:

یہ طریقہ جو فی زماننا مروّج ہے کہ امام بعد سلام کے، ساتھ رفع یدین کے دعاء مانگتا ہے اور مقتدی آمین کہتے ہیں آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں نہ تھا۔ (مجموعۃ الفتاویٰ: ١ / ١٦١)

٣۔ وقال أيضاً:

لكن لم أرفى رواية أنه ﷺ هل كان يرفع يديه ويمسحهما في الدعاء الذي كان يدعو بعد الصلوة أيضا أم لا ؟ (وبعد أسطر) وهذا صريح في أن رفع الأيدي لم يكن في الدعاء الذي بعد الصلوة، إلا أنه لما ندب إليه في مطلق الدعاء استحبه العلماء في خصوص هذا الدعاء أيضاً.

(السعاية: ٢٥٨/٢، طبع: سهيل اكيڈمى لاهور (١٤٠٨)

٤۔ وقال العلامة أنور شاه الكشميرى رحمه الله تعالىٰ:

نعم نحكم بكونها بدعة إذا أفضى الامر إلى النكير على من تركها.

(فيض البارى: ٤١٧/٤، طبع: المكتبة الرشيدية كوئٹه)

٥۔ وقال أيضاً:

واعلم أن الأدعية بهذه الهيئة الكذائية لم تثبت عن النبي ﷺ ولم يثبت عنه رفع الأيدي دبر الصلوات فى الدعوات.

(فيض البارى: ١٦٧/٢، طبع: المكتبة الرشيدية كوئٹه)

٦۔ وقال أيضاً:

واعلم أن السنة الأكثرية بعد الصلوٰة الانصراف إلى البيوت بدون مكث، إلا بقدر خروج النساء، وكان في الأذكار كل أمير نفسه، ولم تثبت شاكلة الجماعة فيها كما هو معروف الآن.

(فيض الباري: ٣١٧/٢، طبع: المكتبة الرشيدية كوئٹه)

٧۔ وقال أيضاً:

وليعلم أن الهيئة الإجتماعية برفع الأيدي المتعارفة في العصر بعد المكتوبة نادرة في زمانه عليه السلام، وثبت بعد النافلة من الاستسقاء، وواقعة في بيت أم سليم. (العرف الشذي: صـ: ٩٥، قديمى كتب خانه)

٨ـ وقال أيضاً:

واستدل بعض بحديث الباب على الدعاء بعد المكتوبة بالهيئة المتعارفة في أهل العصر والحال أنه لا يدلُّ عليه، فإنه ليس فيه ذكر أنهم دعوا مجتمعين. (العرف الشذي: صـ: ٩٠، قديمى كتب خانه)

٩ـ وقال ايضاً: أما الأمور المحدثة من عقد صورة الجماعة للدعاء كجماعة الصلوٰة، والإنكار على تاركها، ونصب إمام ثم ائتمام به فيه، وغير ذلك من قلة العلم وكثرة الجهل، والجاهل إما مفرط أو مفرّط.

(نفائس مرغوبة: صـ: ٣٧)

١٠ـ وقال العلامة محمد إعزاز على المفتى الأعظم بدار العلوم ديوبند: فعلم أن المحققين من علماء زماننا ما أنكروا إنكارا شديدا على هذا الاستقبال والدعاء إلا لكونه من قبيل التزام مالا يلزم، ولكونه على سبيل التداعى، وهذا من مجاوزة حدود الله تعالىٰ. (حاشية نور الإيضاح: صـ: ٨٩)

١١ـ وقال المفتى الأعظم محمد شفيع رحمہ اللہ تعالیٰ:

اورسنت یہ تھی کہ فرض نماز کے بعد کوئی اجتماعی ہیئت نہ بنائی جائے، بلکہ ہر شخص آزادانہ طور پر سنتیں، نفلیں، دعائیں، درود جس کام میں چاہے لگ جائے، اس کے خلاف ایک مستقل شریعت اجتماعی ہیئت کی ایجاد کر ڈالی۔ (احکامِ دعاء: صـ ۱۵)

١٢ـ وقال الشيخ البنوري رحمہ اللہ تعالیٰ: والتحقيق أنه وإن وقع ذلك أحيانا عند حاجات خاصة لم تكن سنة مستمرة له ﷺ، ولا للصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم. (معارف السنن: ١٢٤/٣)

١٣ـ وقال أيضاً: قد راج في كثير من البلاد الدعاء بالهيئة الاجتماعية رافعين أيديهم بعد الصلوٰة المكتوبة، ولم يثبت ذلك في عهده ﷺ، وبالأخص بالمواظبة. نعم تثبت أدعية كثيرة بالتواتر بعد المكتوبة ولكن بغير رفع الأيدي، ومن غير هيئة اجتماعية.

(معارف السنن: ٤٠٩/٣)

۱٤ـ وقال أيضاً: ويقول بعض أهل العصر من الحنفية: لما ثبت الدعاء بتلك الهيئه في موضع فليعد إلى دبر المكتوبات أيضا، ويستدل لذلك بالعموم قال شيخنا: أقول: إن الاحتجاج بالعموم إنما ينبغي فيما لم يرد للخاص حكم على حدة، ونفس ثبوت الرفع في الدعاء أمر آخر، إن الأدعية عنه ﷺ في أثر المكتوبات لم يثبت فيها الرفع.

(معارف السنن: ۳/ ٤۱۰)

۱٥ـ وقال المفتى الأعظم ببنغله ديش فيض الله رحمه الله تعالىٰ: نعم: قراءة بعض ألفاظ الأذكار، وبعض ألفاظ الأدعية بعد المكتوبات ثابتة مسنونة يقيناً لكن على طور الانفراد، بغير رفع الأيدي، لا على طور الهيئة الاجتماعية رافعين الأيدي. (أحكام الدعوات المروجة: صـ ۱۱)

۱٦ـ وقال أيضاً:

باید دانست کہ راویان کرام ہمہ اقوال وافعال واحوال آں حضرت ﷺ رابغایت اہتمام ونہایت اعتناء روایت کردہ اند، حتی کہ آنچناں عبادات واذ کار خفیہ راہم بیان نمودہ کہ در شب ِ تاریک در اندرونِ خانہ منفرداً ازوے ﷺ بعمل آمدہ بلکہ بعضے آن چنان حرکاتِ نادرہ راہم روایت نمودہ اند کہ آنہانہ عبادت اند نہ طاعت، محض بطور اتفاق بحیثیت عادت ازوے سرزدشدہ مثلاً بسوئے آسمان نگریستہ خندیدن ودرحالت تفکر بسر عصا زمین راکندیدن وامثال آنہا کمالا يخفى على من له' ممارسة بكتب الأحاديث، پس چگونہ نتواند بود کہ عبادتے علانیہ برسرِ جماعت ازوے بعمل آید وہیچ راوئے آن راروایت نکند۔ این امر فقط بعید نیست بلکہ از قبیل محال است۔ پستر بدانید کہ آن حضرت ﷺ درنماز پنج بار درجماعت امامت نمودہ اند، اگر درین مدت طویلہ بعدِ نماز یکبار ہم باہمہ مقتدیان دست برداشتہ مناجات کردہ باشد، بدین ہیئت کذائیہ کہ درین زمان مروّج است ضرور راویان کرام آن را بنہایت اہتمام روایت کردندے، وبرائے اثبات آن بقیاس ہرگز احتیاج نداشتندے۔ لیکن درہیچ حدیثِ صحیح یا ضعیف بلکہ درحدیثِ موضوع ہم بدین ہیئت کذائیہ اجتماعیہ مروّجہ مناجات کردن ازوے ﷺ نیامدہ بلکہ ازصحابہ وتابعین وائمۂ مجتہدین ہم این چنین مناجات اصلاً ثابت نشدہ۔ باوجود داعی نقل

نقل نہ نمودن یقیناً دلیل عدم مشروعیت است۔ (احکام الدعوات المروّجۃ: ص ۲۶)

۱۷۔ وقال العلامۃ أبو القاسم رحمہ اللہ تعالیٰ:

الغرض فرض نماز کے سلام کے بعد امام اور اس کے مقتدیوں کا مل کر دعا مانگنا بدعتِ سیئہ ہے۔ (عماد الدین: ص ۳۹۷، مطبوعہ لاہور)

۱۸۔ وقال العلامۃ منظور أحمد النعماني مدظلہ:

سلام کے بعد ذکر و دعاء کے بارے میں جو حدیثیں اوپر مذکور ہوئیں ان سے یہ تو معلوم ہو چکا کہ نماز کے خاتمہ پر یعنی سلام کے بعد ذکر و دعاء رسول اللہ ﷺ سے عملاً بھی ثابت ہے اور تعلیماً بھی اور اس سے انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے، لیکن یہ جو رواج ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد دعاء میں بھی مقتدی نماز ہی کی طرح امام کے پابند رہتے ہیں، حتیٰ کہ اگر کسی کو جلد جانے کی ضرورت ہو تب بھی امام سے پہلے اس کا اُٹھ جانا برا سمجھا جاتا ہے، یہ بالکل بے اصل ہے، بلکہ قابلِ اصلاح ہے، امامت واقتداء کا رابطہ سلام پھیرنے پر ختم ہو جاتا ہے۔

(الفرقان، لکھنؤ جلد نمبر ۳ ربیع الآخر ۱۳۸۲ھ شمارہ نمبر ۴ ص ۷)

۱۹۔ وقال أیضًا:

یہ جو رواج ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد دعاء میں بھی مقتدی نماز ہی کی طرح امام کے پابند رہتے ہیں، حتیٰ کہ اگر کسی کو جلدی جانے کی ضرورت ہو تب بھی امام سے پہلے اس کا اٹھ جانا برا سمجھا جاتا ہے، یہ بالکل بے اصل ہے، بلکہ قابلِ اصلاح ہے، امامت واقتداء کا رابطہ سلام پھیرنے پر ختم ہو جاتا ہے، اس لیے سلام کے بعد دعاء میں امام کی اقتداء اور پابندی ضروری نہیں، چاہے تو مختصر دعاء کر کے امام سے پہلے اُٹھ جائے اور چاہے تو اپنے ذوق کے مطابق دیر تک دعاء کرتا رہے۔ (معارف الحدیث: ۳/۳۱۸)

حاشیہ از مرتب:

''کلمۃ الجامع'' بندہ کا لکھا ہوا نہیں، ایسے معلوم ہوتا ہے کہ کسی متخصص نے عبارات نقل کر کے دیں اور حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ نے اعتماداً انہیں ''ضمیمہ زبدۃ الکلمات'' کے آخر میں لگا دیا۔

''کلمۃ الجامع'' سے یہ تأثر پیدا ہوتا ہے کہ اکابر علماء دیوبند رحمہم اللہ تعالیٰ فرائض کے بعد مروّج اجتماعی دعاء کو بدعت قرار دینے کے ساتھ ساتھ انفرادی طور پر بھی ہاتھ اُٹھا کر دعاء کرنے کو غیر ثابت اور بدعت قرار دیتے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں۔ ''کلمۃ الجامع'' میں عبارات ناقص نقل ہوئی ہیں، اپنے ہی جامعہ کے بعض حضرات اہل افتاء نے اس طرف توجہ دلائی تو خیال ہوا کہ اصل عبارات دیکھ لینا چاہئیں، چنانچہ اصل

عبارات کو سیاق و سباق کے ساتھ ملا کر دیکھا تو یہ حقائق سامنے آئے:

۱ - اکابر میں سے حضرت علامہ محمد انور شاہ صاحب کشمیری اور حضرت علامہ محمد یوسف بنوری رحمہما اللہ تعالیٰ نے بہت زوردار انداز سے اُمت کے لیے دعاء میں رفع یدین کو مستحب قرار دیا اور فرمایا کہ استحباب کے لیے رسول اللہ ﷺ سے مرة واحدة ثبوت کافی ہے، تمام مستحبات اسی طرح ثابت ہوتے ہیں۔ ثبوت کے علاوہ احادیث قولیہ کثیرہ میں اس کی ترغیب بھی ہے۔ حضرت مفتی فیض اللہ صاحب بنگلہ دیشی رحمہ اللہ تعالیٰ کے سوا اکابر علماء دیوبند رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کوئی ایک بزرگ بھی رفع یدین کو غیر ثابت یا بدعت قرار نہیں دیتے۔

۲ - حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے مروّج اجتماعی دعاء کے بارے میں فرمایا کہ یہ نہ تو بایں معنی سنت ہے کہ اس کا رسول اللہ ﷺ سے استمرار یا کثرت کے ساتھ ثبوت ہو اور نہ بایں معنی بدعت ہے کہ اس کی دین میں کوئی اصل نہ ہو۔

۳ - حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے علامہ ابن القیم رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالے سے مروّج جہری اجتماعی دعاء کے بارے میں فرمایا کہ یہ طریقہ حضور سرورِ عالم ﷺ کے زمانے میں نہ تھا، مگر خود اس کی اجازت دی اور حدیث ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو عام قرار دیا۔

۴ - حضرت علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بعض مقامات پر اجتماعی دعاء کو جائز قرار دیا اور بعض مقامات پر نکیر فرمائی۔ معلوم ہوا کہ ان حضرات کے ہاں فی نفسہ اس کا جواز ہے، جہاں غلو ہونے لگے، فرض واجب کی طرح التزام ہونے لگے، تارک پر نکیر ہونے لگے، وہاں ممنوع ہے۔

جو شخص بھی چاہے اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کی مفصل عبارات دیکھ کر اُمورِ بالا کا مشاہدہ اور تصدیق کر سکتا ہے۔ بطورِ نمونہ چند عبارات ملاحظہ ہوں:

(۱) علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

''پس اکثر فقہاء نے ان دونوں حدیثوں میں جو توافق کیا ہے اس کا لحاظ کر کے بعد نماز کے جب امام دعاء مانگے تو مقتدی آمین کہیں، اس کو تخصیص نہ چاہیے، بلکہ تعمیم چاہیے، جیسا کہ شیخ دہلوی نے تصریح کی ہے۔ اگر وہ دعاء جو امام سلام کے بعد کرتا ہے اور مقتدی آمین کہتے ہیں، وہ بھی اس حدیث کا محل ہے، یعنی اِفراد کے الفاظ سے دعاء نہ کرے اور دیانت کے خلاف ہے از شرح سفر السعادت۔''

اور جو امام ربنا أنت ولينا في الدنيا والآخرة پڑھتا ہے، وہ قرآن کا بدلنے والا نہ ٹھہرے گا، کیونکہ ادعیۂ قرآنیہ جب بطورِ دعاء کے تلاوت کیے جائیں تو وہ قرآنیت سے خارج ہو جاتے ہیں، اشباہ والنظائر کی کتاب الصلوٰۃ میں ہے:

"القرآن يخرج عن القرآنية بقصد الثناء."

''قرآن کی کسی آیت سے اگر دعاء مقصود ہو تو وہ قرآن نہیں رہتی۔''

پس ان کی تبدیلی قرآن کی تبدیلی نہ ہوگی اور حدیث ثوبان کو خاص دعاء بعد الصلوٰۃ پر محمول کرنا نہیں صحیح ہے، اس وجہ سے کہ یہ طریقہ جو فی زماننا مروّج ہے کہ امام سلام کے بعد رفع یدین کے ساتھ دعاء مانگتا ہے اور مقتدی آمین کہتے ہیں، حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہ تھا، جیسا کہ ابن القیم نے زاد المعاد میں اس کی تصریح کی ہے، بلکہ اولیٰ یہی ہے کہ حدیث ثوبان عام سمجھی جائے اس دعاء میں جس میں امام منفرد ہو اور مقتدی آمین گو ہوں اور یہ صورت بھی افراد عام میں داخل کی جائے۔ (مجموعۃ الفتاویٰ: ۲۸۴ تا ۲۸۸، میر محمد کتب خانہ، کراچی)

(۲) علامہ محمد انور شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

واعلم أن الأدعية بهذه الهيئة الكذائية لم تثبت عن النبي ﷺ ولم يثبت عنه رفع الأيدي دبر الصلوات في الدعوات. إلا أقل قليل، ومع ذلك وردت فيه ترغيبات قولية والأمر في مثله أن لا يحكم عليه بالبدعة، فهذه الأدعية في زماننا ليست بسنة بمعنى ثبوتها عن النبي صلى الله عليه وسلم، وليست ببدعة بمعنى عدم أصلها في الدين، والوجه فيه ما ذكرته في رسالتي نيل

الفرقدين صـ ١٣٣ أن أكثر دعاء النبي صلى الله عليه وسلم كان على شاكلة الذكر لا يزال لسانه رطبابه ويبسطه على الحالات المتواردة على الإنسان من الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السمٰوات والأرض، ومثل هذا في دوام الذكر على الأطوار، لا ينبغي لـه أن يـقصر أمره على الرفع، فإن حالة خاصة لمقصد جزئي وهو وعاء المسألة، فإن ذقت هـذا نـفس عن كرب ضاق بها الصدر، لا أن الرفع بدعة فقد هدى إليه في قوليات كثيرة وفعلـه بـعـد الصلوة قليلا، وهكذا شأنه في الأذكار، اختار لنفسه ما اختاره الله له، وبقى أشياء رغب فيهـا للأمة، فإن التزم أحد منا الدعاء بعد الصلوة برفع اليد فقد عمل بما رغب فيه وإن لم يكثره بنفسه، فاعلم ذلك اهـ. (فيض الباري: ١٦٧/٢، مكتبة رشيدية، كوئٹه)

(۳) علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

تنبيه وإيقاظ: وردت أحاديث قولية وفعليه في الدعاء دبر الصلوات مطلقا، أي قبل الفراغ عنها وكذا بعد الفراغ عنها، وصحت أحاديث عامة في أدب الدعاء من رفع اليدين ومسح الوجه بهما بعد الدعاء وصح حديث في تكرير الدعاء ثلاثا، كل مرة برفع اليدين من حديث عائشة عند مسلم.

وهـذا كله واضح معروف في محله، لا مساغ لإنكارها، ورد في حديث حبيب ابن سلمة الضمرى في "كنز العمال" (١-١٧٧): "لايجتمع ملأ فيدعو بعضهم ويؤمن بعضهم إلا أجابهم الله، وهو دليل للدعاء بهيئة اجتماعية ومظنة قبولها أكثر من دعاء الوحدان.

(معارف السنن: ١٢٣/٣، طبع دارالتصنيف جامعة العلوم الاسلاميه علامه بنورى ٹاؤن)

مروّج اجتماعی جہری دعاء کا حکم:

یہ حقیقت حضراتِ اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں مسلّم ہے کہ فرائض کے بعد اجتماعی جہری دعاء سنت نہیں اور قرآن کریم کی آیت سے سری دعاء کی افضلیت ثابت ہوتی ہے اور اس پر مذاہب اربعہ کے جمہور فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کا اجماع ہے، لہٰذا سب سے افضل اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ امام اور مقتدی سب اپنی اپنی حاجات کے لیے آہستہ آہستہ اور خشوع وخضوع کے ساتھ اپنی اپنی دعاء مانگیں، اس طرح جب سب دعاء مانگیں گے تو صورۃً اجتماع ہو جائے گا مگر وہ ایک ضمنی چیز ہے نہ کہ مستقل اور مقصود۔

اجتماعی دعاء سنت نہیں مگر بدعت بھی نہیں، جیسا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں تفصیل سے گزرا۔ مگر اکابر نے اپنے اپنے زمانے میں اس میں جو جو مفاسد مشاہدہ کیے، ان کا ذکر کر کے ان پر رَدّ ضرور فرمایا ہے۔ آخر میں مفتی اعظم پاکستان حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان مفاسد کا تفصیل سے ذکر فرمایا ہے، چند اقتباسات ملاحظہ ہوں:

دعاء مانگنے کا اصل اُصول قرآنِ کریم نے یہ بیان فرمایا ہے کہ

﴿ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لا يحب المعتدين﴾

یعنی: ''اپنے رب سے التجا کرو عاجزی اور زاری کے ساتھ پوشیدہ یعنی آہستہ آواز سے، بے شک اللہ تعالیٰ پسند نہیں فرماتے حد سے تجاوز کرنے والوں کو۔''

اس آیت میں دعاء کے لیے دو ضروری ادب بیان فرمائے ہیں۔ ایک تضرع وزاری، دوسرے آہستہ آواز اور آخری جملہ میں بتلا دیا کہ جو لوگ ان آداب دعاء کے خلاف کرتے ہیں وہ حد سے تجاوز کرنے والے ہیں، اللہ تعالیٰ ان کو پسند نہیں فرماتے، اس سے معلوم ہوا کہ دعاء کرنے والا امام ہو یا مقتدی یا منفرد ہر حال میں اس کے لیے اللہ تعالیٰ کا خود بتلایا ہوا پسندیدہ طریقہ یہ ہے کہ خشوع وخضوع اور تضرع وزاری کے ساتھ

آہستہ آواز سے دعاء کرے، جو اس کے خلاف کرتا ہے وہ حد سے تجاوز کرتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں اور یہ ظاہر ہے کہ ناپسندیدطریقہ سے دعاء کرنے والا اس کا مستحق نہیں کہ اس کی دعاء قبول کی جائے۔فضل وکرم کا معاملہ بہرحال الگ ہے۔اسی لیے اُمت کے چاروں مشہور اماموں کے نزدیک دعاء آہستہ اور خفیہ کرنا ہی مستحب اور اولیٰ ہے، مذاہبِ اربعہ میں سے صرف مالکیہ اور شافعیہ نے خاص شرطوں کے ساتھ بعض حالات میں امام کے لیے جہراً دعاء کرنے کی اجازت دی ہے، وہ یہ کہ عام مقتدی ناواقف جاہل ہوں، دعاء مانگنے کا طریقہ بھی نہ جانتے ہوں، اُن کو سکھلانے کے لئے امام جہر کے ساتھ دعاء مانگے اور مقتدی آمین کہیں۔وہ بھی اس شرط کے ساتھ دعاء مانگے کہ امام کے قریب کوئی مسبوق نہ ہو جو اپنی باقی ماندہ نماز کی ادائیگی میں مشغول ہو اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً اجازت نہیں۔یہ تو مفاسد سے قطع نظر کر کے اصل مسئلہ کا حکم ہے اور مروّجہ مفاسد پر نظر کی جائے، تو کسی مذہب ومشرب میں اس کی اجازت نہیں ہو سکتی۔بعض مفاسد یہ ہیں:

(ا) صرف امام دعاء کرے اور مقتدی اس پر آمین کہتے رہیں تو ایسی صورت بنتی ہے کہ گویا امام صاحب اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان واسطہ ہیں، بارگاہِ خداوندی میں عرض معروض انہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔اس محرومی اور بدنصیبی کی کیا انتہاء ہے کہ رب کریم نے تو ہر ادنیٰ سے ادنیٰ کو اجازت بلکہ حکم دیا ہے کہ ہم سے بلا واسطہ مانگو، ہم سب کی سنیں گے اور ہم خواہ مخواہ واسطہ ہی کو ضروری سمجھ لیں، خصوصاً امام کے لئے یہ صورت اور بھی زیادہ مضر ہے کہ گویا وہ خدا تعالیٰ کے ایجنٹ بننا چاہتے ہیں۔

(ب) پھر عادت عام اماموں کی یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے عربی جملوں سے دعاء مانگتے ہیں اور ایسا کرنا اگر ان کے معنی سمجھ کر ہو تو افضل واولیٰ بھی ہے، مگر عام حالات یہ ہیں کہ اکثر تو خود امام بھی نہیں سمجھتے کہ ان جملوں میں ہم اللہ سے کیا مانگ رہے ہیں؟ اس لیے یہ دعاء مانگنا ہی نہیں ہوتا بلکہ دعاء پڑھنا ہوتا ہے، اس کے پڑھنے کا ثواب تو ضرور مل جائے گا مگر جب کسی مقصد کو سمجھ کر دعاء مانگی ہی نہیں، محض الفاظ پڑھے ہیں تو اس مقصد کے لیے دعاء قبول ہونے کا استحقاق بھی نہیں۔

اور اگر کسی جگہ امام صاحب ان جملوں کا مطلب سمجھتے بھی ہوں اور سمجھ کر دعاء مانگ رہے ہوں تو امام کے لیے تو دعاء مانگنا ٹھیک ہو گیا مگر مقتدی بے چارے بے سمجھے آمین آمین کہتے ہیں۔اللہ تعالیٰ کا لطف وکرم بڑا ہے، وہ ان غریبوں کو اپنے فضل سے عطا فرمادیں اُن کا کرم ہے، مگر ضابطہ سے تو جب کچھ مانگا نہیں تو مستحق بھی نہیں۔

غرض یہ ہے کہ دعاء مانگنے کی اصل غرض اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجات اور ضروریات کا سوال کرنا ہے، محض کچھ کلمات پڑھنا نہیں اور وہ جب ہو سکتا ہے جب آدمی سمجھ کر دعاء مانگے، اگر کوئی عربی جاننے والا ہے یا کم از کم قرآن وحدیث کی دعاؤں کا ترجمہ جانتا ہے اس کے لیے تو افضل یہی ہے انہیں جملوں سے دعاء کرے اور جو نہیں جانتا تو رب کریم ہر ایک کی زبان جانتا ہے، اپنی زبان اپنے الفاظ میں دعاء مانگے۔

(ج) ایک مفسدہ یہ بھی ہے کہ مشترک حاجات وضروریات کے علاوہ ہر شخص کی کچھ خاص ضروریات ہوتی ہیں، مثلاً ایک شخص کا بیٹا یا بیوی سخت مرض میں مبتلا ہے، اس کا دل تو اس میں الجھا ہوا ہے کہ اس کی صحت کی دعاء مانگوں اور امام صاحب اپنے رٹے ہوئے بول بول رہے ہیں، وہ بیچارہ جبراً قہراً اس پر آمین کہہ رہا ہے، اس لئے مناسب صورت یہی ہے کہ ہر شخص الگ الگ اپنی ضروریات کے لئے جس زبان کو سمجھتا ہو اس میں دعا کرے۔

(د) سب سے بڑا مفسدہ یہ ہے کہ امام بآواز بلند دعائیہ کلمات پڑھتا ہے اور عام طور پر بہت سے لوگ مسبوق ہوتے ہیں جو باقی ماندہ نماز کی ادائیگی میں مشغول ہوتے ہیں، ان کی نماز میں خلل آتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین وتابعین رحمہم اللہ تعالیٰ اور آئمہ دین میں سے کسی سے یہ صورت منقول نہیں کہ نمازوں کے بعد وہ دعا کریں اور مقتدی صرف آمین کہتے رہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ رائج شدہ طریقہ قرآن کے بتائے ہوئے طریقۂ دعا کے بھی خلاف ہے اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی سنت کے بھی خلاف ہے، اسلئے عام حالات میں اس سے اجتناب کر کے امام ومقتدی سب آہستہ دعا مانگیں۔ہاں کسی خاص موقع پر جہاں مذکورہ مفاسد نہ ہوں، کوئی شخص جہراً دعا کرے اور دوسرے آمین کہیں، اس میں بھی مضایقہ نہیں۔(احکام دعاء: ص۱۰-۱۳)

دار العلوم کراچی کے ایک فتویٰ جاری کردہ ۲۸/صفر ۱۴۱۴ھ کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

''ان تمام اکابر فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے احادیثِ طیبہ اور چاروں اماموں کی معتبر کتابوں کے حوالوں سے فرائض کے بعد کی جانے والی دعاء کو نہ صرف جائز بلکہ سنتِ مستحبہ قرار دیا ہے۔

اور ان اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان رسائل میں ایسی واضح واضح احادیثِ طیبہ جمع فرمائی ہیں جن سے امام، مقتدی اور منفرد سب کے واسطے فرض نماز کے بعد دعاء کا سنت ہونا ثابت ہوتا ہے اور جب ان سب کے لیے یہ دعاء سنت ہے تو فرائض کے بعد امام اور مقتدی جب اس سنت پر عمل کرتے ہوئے دعاء کریں گے تو ضمناً خود بخود اجتماع ہو جائے گا، لیکن یہ اجتماع ایک ضمنی چیز ہے اور جائز ہے اس کے لیے الگ سے صریح اور مستقل ثبوت کا طالب ہونا اور ثبوت نہ ملنے پر اس کو بدعت قرار دینا درست نہیں، بلکہ مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرائض کے بعد ہونے والی اجتماعی دعاء کے بارے میں ایک رسالہ تحریر کیا ہے جس کا نام ''التحفة المرغوبه في أفضلية الدعاء بعد المكتوبه'' ہے، اس میں مخدوم صاحب نے اس اجتماعی دعاء کے بدعت قرار دینے والوں کو مفصل جواب دیا ہے۔''

حضرت والا حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ سے ضمیمہ کی تحریر کے بعد بھی اگر کوئی جہری اجتماعی دعاء کا مسئلہ پوچھتا تھا تو حضرت والا فرمایا کرتے تھے کہ اس میں اختلاف ہے، بعض علماء جائز کہتے ہیں اور بعض علماء منع کرتے ہیں، میں بھی منع کرنے والوں میں سے ہوں۔ تمہیں جس کے فتویٰ پر اعتماد ہے اس پر عمل کرو۔

اپنے خاص شاگردوں کو بھی یہ تفصیل سمجھائی تھی کہ ایسی مختلف فیہا بدعات کے بارے میں دوسرا فریق بدعتی قرار نہیں دیا جا سکتا جس طرح متفق علیہا بدعت کے مرتکب کو بدعتی قرار دیا جاتا ہے۔

ان تصریحات کی روشنی میں راہِ اعتدال یہ ہے کہ اجتماعی جہری دعاء کو سنت مستمرہ نہ سمجھا جائے، واجب کی طرح التزام نہ کیا جائے، جہاں مفاسد مذکورہ پائے جاتے ہوں وہاں اسے ترک کیا جائے، کیونکہ فقہاء کی تصریحات کے مطابق کسی امر مندوب کا بھی اگر واجب کی طرح التزام ہونے لگے تو وہ واجب الترک ہو جاتا ہے۔

مگر چھوڑنے میں بہت حکمت و تدبیر اور تدریج سے کام لیا جائے، پہلے کچھ عرصہ دعاء کی شرعی حیثیت اور مانگنے کے افضل طریقہ کی تبلیغ کی جائے، پھر جب ذہن بن جائے تو جہری اجتماعی دعاء کا کبھی کبھی ناغہ کیا جائے، اس طرح آہستہ آہستہ افضل طریقہ اختیار کیا جائے۔

ہاں! کبھی کبھار حاجاتِ خاصہ کے لیے جہری اجتماعی دعاء بلا شبہہ سنت سے ثابت ہے، بلکہ حاجتِ خاصہ کے بغیر بھی جہاں مذکورہ بالا مفاسد نہ ہوں، احیاناً جہری اجتماعی دعاء کی گنجائش ہے۔

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ ھو الموفق



باب القراءۃ والتجوید

فرائض میں قراءۃِ فاتحہ کا مستحب طریقہ

سؤال: ہمارے ہاں فرض نمازوں کی قراءۃ جہریہ میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کے طریقہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض ہر آیت پر وقف کو ترجیح دیتے ہیں اور بعض وصل کو راجح قرار دیتے ہیں، آپ اپنی تحقیق سے نواز کر ممنون فرمائیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

نماز میں سورۂ فاتحہ کی آیات میں وصل وفصل سے متعلق کتابوں میں مختلف جزئیات پائی جاتی ہیں، بعض سے ہر آیت پر وقف کی افضلیت معلوم ہوتی ہے اور بعض سے وصل یعنی تین سانس سے پڑھنا راجح معلوم ہوتا ہے، لہٰذا اعدل واوسط قول یہ ہے کہ دونوں طرح پڑھنا جائز ہے، کسی ایک صورت کا التزام اور دوسری صورت کو خلافِ سنت کہنا جائز نہیں۔

البتہ دلائل کے پیشِ نظر جسے جو طریق راجح معلوم ہو اس کے لیے اس پر عمل کرنا افضل ہے۔

١ ـ عبد الرزاق عن ابن التيمي عن أبيه أن النبي ﷺ كان يتنفس في الحمد ثلاث مرات. (مصنف عبد الرزاق: ٣/٣٨٣)

٢ ـ قال الشيخ العثماني رحمه الله تعالى تحت حديث تقسيم الصلوٰة: قال الشيخ ولي الله الدهلوي قدس الله روحه: روح الصلوٰة هي الحضور مع الله، والإستشراف للجبروت، وتذكر جلال الله مع تعظيم ممزوج بمحبة وطمانينة، وإليه الإشارة في قوله ﷺ: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، وأشار إلى كيفية تمرين النفس عليها بقوله: قال الله: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ قال الله: "حمدني عبدي" الحديث فذلك إشارة إلى الأمر بملاحظة الجواب في كل كلمة، فإنه ينبه للحضور تنبيها بليغا.

قال الحافظ ابن القيم رحمه الله تعالىٰ: فإذا قال: ﴿ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ وقف هنيهة يسيرة ينتظر جواب ربه له بقوله: "حمدني عبدي" فإذا قال ﴿الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ﴾ انتظر الجواب بقوله: "أثنىٰ على عبدى" فإذا قال: ﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ انتظر جوابه بمجدني عبدي. فيالذة قلبه وقرة عينه وسرور نفسه! يقول ربه: "عبدي" ثلاث مرات، فوالله لو لا ما على القلوب من دخان الشهوات وغيم النفوس لا ستطيرت فرحا وسروراً بقول ربها وفاطرها ومعبودها: حمدني عبدي، وأثني على عبدي، ومجدني عبدي. (فتح الملهم: ٢/ ٣٠)

٣ـ قال العلامة السيد محمد أنور شاه الكشميري رحمه الله تعالىٰ: ويدل حديث الباب أي حديث أم سلمة رضي الله تعالىٰ عنها على الوقف على كل اٰية، ويقال لهذه الأوقاف أوقاف النبي صلى الله عليه وسلم، والوقف على هذه الأوقاف مستحب. (العرف الشذي: صـ ٤٧٨)

٤ـ عن أبي عمرو أنه كان يسكت على رأس كل اٰية، وكان يقول: إنه أحب إلى إذا كان رأس اٰية أن يسكت عندها، وقد وردت السنة أيضا بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عند استعماله التقطيع، كما حدثنا خلف بن إبراهيم بن محمد المقرى قال: حدثنا أحمد بن محمد المكى قال: حدثنا على بن عبد العزيز قال: حدثنا أبو عبيد قال: حدثني يحيى بن سعد الأموي عن ابن جريج عن ابن أبي ملكية عن أم سلمة رضي الله تعالىٰ عنها قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع قراء ته "بسم الله الرحمن الرحيم ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ O اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ O مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ (المكتفي: صـ ١٤٦)

٥ـ وحدثنا محمد بن أحمد بن على البغدادي قال: حدثنا محمد بن القاسم النحوي قال: حدثنا سليمان قال: حدثنا محمد بن سعدان قال: حدثنا يحيى بن سعيد الأموي عن ابن جريج عن عبد الله بن أبي مليكة عن أم سلمة رضي الله تعالىٰ عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قرأ قطع قراء ته اٰية اٰية،

يقول: بسم الله الرحمن الرحيم، ثم يقف، ثم يقول: الحمد لله رب العالمين، ثم يقف، ثم يقول: الرحمن الرحيم، ثم يقف، ثم يقول: ملك يوم الدين، ولهذا الحديث طرق كثيرة، وهو أصل في هذا الباب، وبالله التوفيق. (المكتفي: صـ ١٤٧)

٦ـ وحديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: قسمت الصلوٰة إلى اٰخره يؤذن أن في السورة ثلاثة تمامات، وإن وقف على رأس كل اٰية من هذه السورة على مراد التقطيع والترتيل فحسن، وقد وردت السنة بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: حدثنا محمد بن أحمد بن على الكاتب قال: حدثنا محمد بن القاسم قال: حدثنا سليمان بن يحيى الظبي قال: حدثنا محمد بن سعدان قال: حدثنا يحيى بن سعيد الأموي عن ابن جريج عن عبد الله بن أبي مليكة عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قرأ قطع قراء ته اٰية اٰية يقول: بسم الله الرحمن الرحيم، ثم يقف، ثم يقول: الحمد لله رب العالمين، ثم يقف، ثم يقول: الرحمن الرحيم، ثم يقف، ثم يقول: ملك يوم الدين. (المكتفي: صـ ١٥٦)

وقال الشيخ محمد المكي رحمه الله تعالى: وفي المرعشي نقلا عن بعضهم أن المراد بالوقف في حديث أم سلمة رضي الله تعالى عنها السكت، لأن الوقف والسكت و القطع عبارات يطلقها المتقدمون غالبا، ويراد بها الوقف، وأما المتأخرون ففرقوا بين كل منها. وفيه أيضا في المقالة الرابعة: قال فى النشر. والصحيح أن السكت مقيد بالسماع والنقل، فلا يجوز إلا فيما صحت الرواية به لمعني مقصود بذاته كما سيأتي بيانه في التنبيه الخامس في بيان السكت، وقيل يجوز في رؤس الاي مطلقا أي سواء صحت الرواية به أم لا حال الوصل، كقصد البيان أي بيان أنها رؤس الاي. وبعضهم حمل الحديث الوارد على ذلك اهـ وفي المكتفي لأبى عمرو الداني قال: حدثنا فارس أحمد المقري قال: حدثنا جعفر بن محمد

الدقاق قال: حدثنا عمر بن يوسف قال: حدثنا الحسين بن شيرك قال: حدثنا أبو حمدون قال: حدثنا اليزيدي عن أبي عمرو أنه كان يسكت عند رأس كل اية، وكان يقول: إنه أحب إلى إذا كان رأس اية أن يسكت عندها، وقد وردت السنة بذلك عن رسول الله ﷺ عند استعماله التقطيع، كما حدثنا خلف بن إبراهيم بن محمد المقري قال: حدثنا أحمد بن محمد المكى قال: حدثنا على بن عبد العزيز قال: حدثنا أبو عبيد قال: حدثنا يحيى بن سعيد الأموي عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة رضى الله تعالى عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يقطع قراء ته يقول: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ ومرقوم فيه على رأس كل اية نقطة حمراء محل قوله ثم يقف اهـ.

إذا عرفت هذا فاعلم أن العلماء رحمهم الله تعالى اختلفوا فى الوقف على رؤس بعض الاي، فمنهم من اختار الوقف عليها والابتداء بما بعدها لحديث أم سلمة رضى الله تعالى عنها المتقدم، ولم ينظر إلى عدم تمام الكلام كالوقف على قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ رأس الاية، والابتداء بقوله: ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ أو على قوله ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى﴾ رأس الآية، والابتداء بقوله: ﴿عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾، ولا إلى إيهام الوقف أو الابتداء معنى فاسدا لا يليق كالوقف على قوله: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ والابتداء بقوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ﴾ أو على قوله: ﴿أَلَا إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ﴾ والابتداء بقوله: ﴿وَلَدَ اللَّهُ﴾ فهذا وما شابهم لا يخفى ما فيه فتأمل.

(نهاية القول المفيد: صـ ٢١٠ـ٢١١)

والله سبحانه وتعالى أعلم

٢٨/ ربيع الثاني ١٤١٥هـ



الله أكبر


بسم اللہ الرحمن الرحیم
وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب
مد التعظیم فی اسم اللہ العظیم
تکبیر میں اسم جلالہ پر مد کرنے کا حکم
اقوالِ فقہاء اور ائمہ قراءت کی تصریحات
مد تعظیم کی حقیقت اور اس کے اختراع کے دلائل

مد التعظیم
فی إسم اللّٰہ العظیم

''تکبیر کو کھینچنے کا دستور غلط ہے''

سؤال: آپ فرماتے رہتے ہیں کہ آج کل مؤذنین وائمہ اذان واقامۃ اور نماز کی تکبیرات میں جو اسم جلالہ ''اللہ'' پر مد کرتے ہیں یہ صحیح نہیں، آپ کے ہاں معمول بھی یہی ہے کہ اذان واقامۃ اور نماز میں اسم جلالہ پر مد نہیں کرتے، مگر بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ مد تعظیم ہے اور بعض کہتے ہیں کہ تجوید کے قواعد قراءۃ قرآن کے ساتھ خاص ہیں، غیر قرآن میں قواعد کے مطابق پڑھنا لازم نہیں، مذکورہ بالا دونوں قول کہاں تک صحیح ہیں؟ مدلل تحقیق تحریر فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا

الجواب باسم ملہم الصواب

یہ دونوں اقوال غلط ہیں، وجوہ درج ذیل ہیں:

(۱) اذان، اقامۃ اور تکبیرات انتقال سب منزل من اللہ ہیں، ان میں اور قرآن مجید میں حالت وقف کے سوا کہیں بھی اللہ تعالیٰ نے اپنے اسم مبارک پر مد نازل نہیں فرمائی، کیا معاذ اللہ! اللہ تعالیٰ کو اپنی تعظیم کا طریقہ معلوم نہیں؟ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کا نازل فرمودہ حکم اور پیغام سمجھ نہیں پائے یا سمجھنے کے باوجود نعوذ باللہ خیانت کی اور امت تک یہ اہم پیغام نہیں پہنچایا؟

(۲) قرآن مجید میں ایفاءِ عہد کا حکم دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللّٰهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾

حکم ایفاءِ عہد کی تعظیم ظاہر کرنے کے لیے ''علیہ'' کی ''ہاء'' کے کسرہ کو ضمہ سے بدل دیا، تاکہ اسم جلالہ میں تفخیم و تعظیم پیدا ہو اور تعظیمِ اسم سے تعظیمِ مسمّٰی ظاہر ہو اور تعظیمِ مسمی جو کہ آمر ہے تعظیم امر کو مقتضی ہے، حرکت کو بدلنے کی بنسبت اس کا اطالہ اسہل ہے، معہٰذا تعظیم کے لیے حرکت تو بدل دی مگر اطالہ کا حکم نہیں

فرمایا، اگر مدِ تعظیم کوئی چیز ہوتی تو یہ اس کا بہت اہم موقع تھا۔

﴿وَيَخْلُدْ فِيْهٖ مُهَانًا﴾ میں ''فیہ'' کی ''ہاء'' پر اصل میں مدِ طبعی بھی نہیں، اس کے باوجود یہاں مدِ توہین نازل فرمادی مگر مدِ تعظیم مدِ طبعی کے مواقع پر بھی پورے قرآن میں کہیں بھی نازل نہیں فرمائی۔

(۳) قواعد تجوید کا تعلق لغتِ عربیہ سے ہے نہ کہ صرف قراءۃ قرآن سے، قرآن کو ان قواعد کے مطابق اسی لیے پڑھا جاتا ہے کہ قرآن عربی میں نازل ہوا ہے:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَـٰهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾

﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ﴾

لغتِ عامیہ میں تو تجوید کا لحاظ نہیں رکھا جاتا، اس میں تو حروف تک بدل دیتے ہیں تو صفات کا بدل دینا تو بطریق اولیٰ جائز ہوگا، مگر قرآن، نماز، ادعیہ واذکار جو منقولات کی قبیل سے ہیں ان میں تغییر صحیح نہیں۔ اس لیے کہ تجوید کے قواعد سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ ادعیہ واذکار ان قواعد کے مطابق پڑھتے تھے، قواعد وضع ہی اس لیے کیے گئے ہیں تاکہ قرآن اور ادعیہ واذکار سنت کے مطابق پڑھ سکیں، اگر تغییر کریں گے تو طریقہ مسنونہ کے خلاف لازم آئے گا۔

(۴) اذان، اقامۃ اور نماز تو شعائر اسلام میں سے ہیں، لاؤڈ اسپیکر پر بلند آواز سے اللہ پر مد کرنا گویا اس بات کا اعلان ہے کہ رسول اللہ ﷺ مد کے ساتھ پڑھتے تھے اور اسی طریقہ کی تعلیم دیتے تھے، یہ رسول اللہ ﷺ پر عملاً افتراء ہوا۔

(۵) یہ دونوں اقوال پندرھویں صدی یا اس سے کچھ پہلے کے قاریوں کے ہیں، چودہ سو سال تک ان کا کوئی تصور نہ تھا۔

البتہ چودھویں صدی کی ابتداء ۱۳۰۵ھ میں قاری محمد مکی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کلمہ توحید میں لا نافیہ کی مد کو مدِ تعظیم سے تعبیر کیا ہے۔

ونصه: أحدهما مد تعظيم وهو في لا النافية في كلمة التوحيد لا إله إلا الله. (نهاية القول المفيد: صـ ١٦٧)

اس کا مطلب ظاہر ہے کہ عام کلام میں مبالغہ فی النفی کے لیے ''لا'' نافیہ پر جو مد پڑھی جاتی ہے یہ جب کلمہ توحید کے ''لا'' پر پڑھی جائے گی تو چونکہ اس سے الوہیت غیر اللہ کی نفی میں مبالغہ ہوا جس سے اللہ کی عظمت ظاہر ہوئی اس لیے انہوں نے کلمہ توحید میں ''لا'' کی مد کو مدِ تعظیم سے تعبیر کر دیا، اسم جلالہ پر مدِ تعظیم

کا قول نہیں کیا بلکہ اس کی سخت تردید فرمائی ہے۔ و سیجیٔ نصہ.

⑥ فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے تکبیرۂ تحریم اور تکبیرات انتقال کے بیان میں تصریح فرمائی ہے کہ کلمہ ''اللہ اکبر'' میں نہ ہمزتین پر مد ہے، نہ لام پر، نہ ہاء پر اور نہ باء پر، بلکہ ان میں بعض مواضع پر مد کرنے سے فسادِ صلوٰۃ کا حکم تحریر فرمایا ہے۔

⑦ اس جہالت و وباء کے عام ہونے کا بہت بڑا مفسدہ یہ ہے کہ بسا اوقات ائمہ مساجد تکبیرۂ تحریم میں بھی مد کرتے ہیں اور مقتدی امام کی تکبیرۂ تحریم سے پہلے ہی تکبیر سے فارغ ہوجاتے ہیں، جس سے ان کی اقتداء صحیح نہیں ہوتی اور تکبیراتِ انتقال میں بھی عموماً بوڑھے اور ضعیف مقتدی تکبیر پہلے ہی ختم کردیتے ہیں، جو حکمِ متابعتِ امام کے خلاف ہے، ان مفاسد کا وبال ان ائمہ پر ہوگا جو منگھڑت طریقہ اختیار کرکے لوگوں کی نمازیں خراب کررہے ہیں۔

نصوص الفقهاء والقراء رحمہم اللہ تعالیٰ:

١ ـ حدثنا أبوبكر قال: حدثنا وكيع عن سفيان عن عمر بن سعد بن أبي حسين المكي أن مؤذنا أذن و طرب في أذانه فقال له عمر بن عبد العزيز: أذن أذانا سمحا وإلافاعتزلنا. (مصنف ابن ابي شيبة: ١/٢٢٩)

٢ ـ وقال الإمام الكاساني رحمہ اللہ تعالیٰ: ومنها ترك التلحين في الأذان، لما روي أن رجلا جاء إلى ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فقال: إني أحبك في الله تعالىٰ: فقال ابن عمر: إني أبغضك في الله تعالىٰ، فقال: لم ؟ قال: لأنه بلغني أنك تغني في أذانك يعني التلحين، أما التفخيم فلا بأس به لأنه إحدى اللغتين. (بدائع الصنائع: ١/١٥٠)

٣ ـ وقال الإمام قاضيخان رحمہ اللہ تعالیٰ: ولا بأس بالتطريب في الأذان وهو تحسين الصوت من غير أن يتغير، فإن تغير بلحن أو مد أو ما اشبه ذلك كره، وكذلك قراءة القرآن، وقال شمس الأئمة الحلواني رحمہ اللہ تعالیٰ: إنما يكره ذلك فيما كان من الأذكار، أما في قوله حي على الصلوٰة، حي على الفلاح لا بأس فيه بإدخال مد ونحوه.

(الخانية بهامش الهندية: ١/٧٨)

٤ ـ وقال الإمام الزيلعي رحمه الله تعالى: وأما اللحن المراد به التطريب فلما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: كان لرسول الله ﷺ مؤذن يطرب فنهاه عن ذلك، وروي أن رجلا قال لابن عمر رضي الله تعالى عنهما: إني لأحبك في الله، فقال له: أنا أبغضك في الله، إنك تتغنى في أذانك أي تطرب، ويحتمل أن يكون مراد صاحب الكتاب الخطأ في الإعراب، وهو مكروه أيضا، وكذا لا يحل الترجيع في قراءة القرآن، ولا التطريب فيه، ولا يحل الاستماع إليه لأن فيه تشبها بفعل الفسقة في حال فسقهم وهو التغني. (تبيين الحقائق: ١/٩٠)

٥ ـ وقال أيضا: (وكبر بلا مد) لما روينا ولما روي عن عبد الله بن ابزي أنه قال: صليت خلف رسول الله ﷺ فكان لا يتم التكبير أي لا يمد، وكان إبراهيم النخعي يقول: التكبير جزم ويروى خذم بالخاء والذال أي سريع. (تبيين الحقائق: ١/١١٤)

٦ ـ وقال العلامة الشلبي رحمه الله تعالى: (قوله ولحن) قال الشيخ باكير رحمه الله تعالى قوله: بلا ترجيع ولحن، يقال: لحن في القراءة طرب وترنم، مأخوذ من ألحان الأغاني، فلا ينقص شيئا من حروفه، ولا يزيد في أثنائه حرفا، وكذا لا يزيد ولا ينقص من كيفيات الحروف كالحركات والسكنات والمدات وغير ذلك لتحسين الصوت، فاما مجرد تحسين الصوت بلا تغيير فإنه حسن اهـ. (حاشية الشلبي على التبيين: ١/٩٠)

٧ ـ وقال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالى: ويدخل في الخيار أيضا من لا يلحن الأذان لأنه لا يحل وتحسين الصوت مطلوب ولا تلازم بينهما، وقيده الحلواني بما هو ذكر، فلا بأس بإدخال المد في الحيعلتين، فظهر من هذا أن التلحين هو إخراج الحرف عما يجوز له في الأداء، وهو صريح في كلام الإمام أحمد رحمه الله تعالى فإنه سئل عنه في القراءة فمنعه، فقيل له: لم؟ قال: ما اسمك؟ قال: محمد، قال له: أيعجبك أن يقال لك

موحامد؟ قالوا وإذا كان لم يحل في الأذان ففي القراءة أولى، وحينئذ لا يحل سماعها أيضا. (فتح القدير: ١/٢١٦)

٨ ـ وقال الإمام صدر الشريعة رحمه الله تعالى: ويترسل فيه أي يتمهل بلا لحن وترجيع، لحن في القراءة، طرب وترنم، مأخوذ من ألحان الأغاني، فلا ينقص شيئا من حروفه ولا يزيد في أثنائه حرفا، وكذا لا ينقص ولا يزيد من كيفيات الحروف كالحركات والسكنات والمدات وغير ذلك لتحسين الصوت، وأما مجرد تحسين الصوت بلا تغير لفظه فإنه حسن.

(شرح الوقاية: ١/١٤٣)

٩ ـ وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (وعن مد همزات) أي همزة الله وهمزة أكبر إطلاقا للجمع على ما فوق الواحد، لأنه يصير استفهاما، وتعمده كفر، فلا يكون ذكرا، فلا يصح الشروع به، وتبطل الصلوٰة به لو حصل في أثنائها في تكبيرات الانتقالات (وباء أكبر) أي وخالص عن مد باء أكبر، لأنه يكون جمع كبر وهو الطبل، فيخرج عن معنى التكبير، أو هو اسم للحيض أو للشيطان فتثبت الشركة فتعدم التحريمة، قاله الناظم. (ردالمحتار: ١/٣٠٤)

١٠ ـ وقال أيضا: (إذ مد أحد الهمزتين مفسد الخ) اعلم أن المد إن كان في الله فإما في أوله أو وسطه أو اٰخره، فإن كان في أوله لم يصربه شارعا، وأفسد الصلوٰة لو في أثنائها، ولا يكفر إن كان جاهلا لأنه جازم والإكفار للشك في مضمون الجملة، وإن كان في وسطه فإن بالغ حتى حدث ألف ثانية بين اللام والهاء كره، قيل: والمختار أنها لا تفسد، وليس ببعيد، وإن كان في اٰخره فهو خطأ ولا يفسد أيضا، وقياس عدم الفساد فيهما صحة الشروع بهما. (ردالمحتار: ١/٣٢٣)

١١ ـ وقال أيضا: تحت (قوله الترجيع بالقران والأذان الخ) وفي الذخيرة وإن كانت الألحان لا تغير الكلمة عن وضعها ولا تؤدي إلى

تطويل الحروف التي حصل التغني بها حتى يصير الحرف حرفين لتحسين الصوت وتزيين القراءة لا يوجب فساد الصلوٰة، وذلك مستحب عندنا في الصلوٰة وخارجها وإن كان يغير الكلمة من موضعها يفسد الصلوٰة لأنه منهي، وإنما يجوز إدخال المد في حروف المد واللين والهوائية والمعتل اهـ. (ردالمحتار: ٥/٢٧٠)

١٢ـ وفي الهندية: ويكره التلحين وهو التغني بحيث يؤدي إلى تغير كلماته. كذا في شرح المجمع لابن الملك، وتحسين الصوت للأذان حسن مالم يكن لحنا. كذا في السراجية. (عالمگيرية: ١/٥٦)

١٣ـ وقال الملا علي القاري رحمه الله تعالىٰ: (ولا يلحن) من باب التفعيل أي لا يتغني فيها بأن نقص من الحروف أو من كيفياتها وهي الحركات والسكنات أو زاد في شيء منهما، وأما مجرد تحسين الصوت فهو حسن، روي أن رجلا جاء إلى ابن عمر رضي الله تعالىٰ عنهما فقال: إني أحبك في الله، فقال: إني أبغضك في الله، قال: لم ؟ قال: بلغني أنك تغني في أذانك، وفي الخلاصة: ولا بأس بالتحسين من غير تغن، فإن تغني بلحن أو مد أو ما أشبه ذلك يكره، وكذا لو قرأ القراٰن، قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله تعالىٰ: هذا في الأذكار أي الواردة في الأذان، وكذا في غيره من الأذكار، قال: فأما قوله حي على الصلوٰة، حى على الفلاح فلا بأس بإدخال مد و نحوه فيه انتهي. وفيه بحث لا يخفي. (شرح النقاية: ١/١٣١)

١٤ـ وقال أيضا: (بلا مد الهمزة والباء) لأن مد الهمزة في الجلالة وفي أكبر استفهام مفسد للصلوٰة، وعمده كفر، وأما مد الباء فيصير اللفظ به أكبار جمع كبر بفتح فسكون وهو الطبل، وقيل: اسم الشيطان فيفسدها، وعمده كفر، وقيل: لا يفسدها لأنه إشباع وهو لغة قوم، وأما مد الألف في اٰخرا لجلالة فلا يضر للصلوٰة إلا أنه لا يجوز زيادة على قدر ألف في الوصل وعلى ثلث ألفات في الوقف، وجزم الهاء خطأ.

(شرح النقاية: ١/١٥٧)

١٥ـ وقال أبو عبد الله محمد الحطاب رحمه الله تعالى: قلت: ويبقى شيء لم أرمن نبه عليه، وهو إشباع مد ألف الجلالة التي بين اللام والهاء، فإنه ليس ثم سبب لفظي يقتضي إشباع مدها في الوصل، أما إذا وقف عليها كما في آخر الأذان والإقامة فالمد حينئذ جائز لا لتقاء الساكنين.

(مواهب الجليل: ١/٤٣٨)

١٦ـ وقال الملا علي القاري رحمه الله تعالى: وكذا إذا زاد في المد الأصلي والطبيعي على حده العرفي من قدر ألف بأن جعله قدر ألفين أو أكثر، كما يفعله أكثر الأئمة من الشافعية والحنفية في الحرمين الشريفين في الحرم المحترم فإنه محرم قبيح، لا سيما وقد يقتدي بهم بعض الجهلة ويستحسن ما صدر عنهم من القراءة. (المنح الفكرية: صـ ٥٦)

١٧ـ وقال الشيخ محمد المكي رحمه الله تعالى: فما يفعله بعض أئمة المساجد وأكثر المؤذنين من الزيادة في المد الطبيعي عن حده العرفي أي عرف القراء فمن أقبح البدع وأشد الكراهة، لا سيما وقد يقتدي بهم بعض الجهلة من القراءة. (نهاية القول المفيد: صـ ١٦٦)

آخری دونصوص میں پندرہویں صدی کے بعض قراء نے یہ احتمالات پیش کیے ہیں:

١- یہ ممانعت غیر اسم جلالہ کے بارے میں ہے۔

٢- یہ عبارات ائمہ حرمین والی شق سے متعلق ہیں۔

٣- مدِ اصلی سے زیادتی سے مراد وہ زیادتی ہے جس میں افحاش اور افراط وغلو ہو۔

یہ احتمالات غیر ناشئ عن دلیل اور بین البطلان ہیں، اگر انشاء احتمالات کا میدان اتنا زیادہ وسیع کر دیا جائے تو دنیا میں کوئی ایک دلیل بھی سالم نہ رہے گی اور کوئی ایک دعویٰ بھی ثابت نہ ہو سکے گا، والقول المستلزم للباطل باطل.

پندرہویں صدی سے پہلے تو یہ قبیح رسم صرف جہالت پر مبنی ہونے کی وجہ سے بدعت عملیہ ہی تھی، مگر افسوس کہ پندرہویں صدی میں اس کے جواز بلکہ استحباب پر دلائل کا اختراع ہونے لگا، اس عمل نے اس

جہالت محضہ و بدعتِ عملیہ کو بدعتِ اعتقادیہ کی صف میں لا کھڑا کیا۔

پندرہویں صدی کے اختراع کے دلائل:

(۱) حضرات محدثین وفقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے کہ نماز میں تکبیراتِ انتقال کو بقدرِ انتقال لمبا کیا جائے۔

جواب:

تکبیراتِ انتقال میں حرکت وتکبیر کی ابتداء وانتہاء میں توافق کا مطلب یہ ہے کہ حرکت میں سرعت سے کام لیا جائے اور تکبیر میں ترسل کیا جائے، تندرست انسان کے لیے یہ کچھ بھی مشکل نہیں اور معذور مستثنیٰ ہے، وہ ابتداء حرکت سے تکبیر شروع کرے اور صحیح طریقہ کے مطابق بدونِ مد تکبیر کہے، پھر وہ جہاں بھی ختم ہو جائے۔

(۲) تفسیر اتقان، المنح الفکریہ، النشر، نہایۃ القول المفید اور مواہب الجلیل میں ہے کہ مد کے اسبابِ معنویہ تین ہیں:

''دعاء، استغاثہ اور مبالغہ فی النفی.''

اذان بھی دعاء ہے۔

جواب: اذان دعاء نہیں بلکہ نداء واعلام ہے۔

(۳) دارالعلوم کراچی سے البلاغ جمادی الثانیہ ۱۴۱۹ھ میں شائع شدہ تحریر جو بتمامہ نقل کی جاتی ہے:

فقہاءِ کرام کی مندرجہ ذیل عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان میں لفظ اللہ کے لام کو کھینچنا جائز ہے اور حضرات قراء نے بھی اسبابِ مد میں مدِ تعظیمی میں لفظ اللہ کے مد کو شمار کیا ہے، چنانچہ:

۱- حضرت اقدس قاری فتح محمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے زیادہ سے زیادہ سات الف کی مقدار کے برابر کھینچنے کی گنجائش لکھی ہے، اسی طرح مدِ متصل میں بھی پانچ الف کی مقدار کے برابر کھینچ سکتے ہیں، ان تمام باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لفظ اللہ کے لام کو بھی اگر پانچ الف کی مقدار کے برابر کھینچ لیا جائے تو درست ہے بلکہ زیادہ سے زیادہ سات الف کے برابر کھینچنے کی بھی گنجائش ہے۔

۲- في فتح القدير: ومد لام الله صواب. (۱/۲۵۸)

۳- هكذا أيضاً في الهندية. (۱/۷۳)

٤- وفي نهاية المراد في شرح هدية ابن العماد الحنفي: ولو مد لام الله

فحسن مالم يخرج عن حدها كما في التبيين. (صـ ٤٨٠)

۵- وفـي تبيين الحقائق: وإن كان المد في لام الله فحسن مالم تخرج عن حدها. (١/١١٤)

٦- وفـي فتـاوىٰ الـرمـلي بهامش الفتاوىٰ الكبرى: وفي التهذيب: ولو مد التكبير بين اللام والهاء في كلمة الله يجوز. (صـ ١٣١)

۷- وفـي الأذكار للنووي: واعلم أن محل المد بعد اللام من الله، ولا يمد في غيره. (صـ ٤٢)

۸- وفـي زاد الـمـحتاج بشرح المنهاج: ولا تضر زيادة لا تمنع الاسم أي اسـم التـكبيـر كـالله الأكبر بزيادة اللام، لأنه لفظ يدل على التكبير، وعلى زيادة مبالغة في التعظيم. (١/١٦٤)

۹- وهكذا أيضا في مغني المحتاج. (١/١٥١)

۱۰- وفي مفتاح الكمال شرح تحفة الأطفال للمقري فتح محمد رحمہ اللہ تعالیٰ.

اسباب مد میں نمبر ۲ تعظیم یعنی شان کی بڑائی ظاہر کرنا اور یہ لفظ اللہ میں ہوتا ہے، اس میں فقہاء نے سات الف کے برابر کی مقدار میں مد کرنا درست بتایا ہے۔ (صـ ٦٦)

۱۱- وفـي فتـح الـجـواد لابن حجر المكي: وكذا زيادة مد الألف التي بين اللام والهاء إلى حد لا يراه أحد من القراء فيما يظهر. (١/١١٥)

۱۲- وفـي نهـاية الـمحتاج إلى شرح المنهاج للشيخ محمد بن أبي العباس الـرمـلـي: ولو زاد في المد على الألف التي بين اللام والهاء إلى حد لا يراه أحـد مـن الـقـراء، وهـو عالم بالحال فيما يظهر ضر. (قوله لا يراه احد من الـقـراء) أي فـي قـراءة غير متواترة إذ لا يخرجه ذلك عن كونه لغة، وغاية مـقـدار مـا نـقـل عنهم على ما نقله ابن حجر سبع ألفات، وتقدر كل ألف بـحـركتيـن، وهـو عـلـى التـقـريب، ويعتبر ذلك بتحريك الأصابع متوالية متقاربة للنطق بالمد. (١/٤٤٠)

۱۳- وهـكـذا أيـضـا فـي حـواشـي الشـروانـي على تحفة المحتاج بشرح

المنهاج للعلامة إبن قاسم العبادي. (١٤/٢)

١٤- وفي روضة الطالبين للنووي، وأن لا يقصر التكبير بحيث لا يفهم، ولا يمططه بان يبالغ في مده، بل يأتي به. والأولى فيه الحذف على الصحيح، وعلى الشاذ المد أولى. (٢٣٢/١)

١٥- وفي مواهب الجليل شرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد الحطاب: قلت ويبقي شيىء لم أرمن نبه عليه، وهو إشباع مد ألف الجلالة التي بين اللام والهاء، فإنه ليس ثم سبب لفظي يقتضي إشباع مدها في الوصل، أما إذا وقف عليها كما في آخر الأذان والإقامة فالمد حينئذ جائز لالتقاء الساكنين. نعم ذكر ابن الجزري في النشر في باب المد والقصر أن العرب تمد عند الدعاء والاستعانة، عند المبالغة في نفي الشيء، ويمدون ما لا أصل له بهذه العلة انتهي. (٤٣٨/١)

١٦- وفي كشاف القناع عن متن الإقناع للشيخ محمد بن يونس الحنبلي: ولا تضر زيادة المد على الألف بين اللام والهاء، لأنها أي زيادة المد إشباع، لأن اللام ممدودة، فغاية أنه زاد في مد اللام، ولم يأت بحرف زائد، وحذفها أي حذفه زيادة المد أولى، لأنه يكره تمطيطه أي التكبير. (٣٣٠/١)

١٧- وفي كتاب الفروع للإمام محمد بن مفلح الحنبلي: ولا يضر لو خلل الألف بين اللام والهاء لأنه إشباع، وحذفها أولى، لأنه يكره تمطيطه. (٤٠٩/١)

١٨- وفي الحاشية: قوله: والزيادة على التكبير. قيل: تجوز، وقيل: تكره انتهى. وذلك مثل قوله: الله أكبر كبيرا، والله أكبر وأجل، أو وأعظم ونحوه أحدهما يكره، قطع به في الرعايتين و الحاوي الصغير، وقدمه في الحاوي الكبير، والقول الثاني يجوز، قال في المذهب: ومسبوك الذهب جاز، ولم يستحب، قال ابن تميم: لم يستحب، قال في المغني والشرح وشرح ابن رزين وغيرهم: لو قال ذلك لم يستحب، نص عليه، وصحت الصلاة فكلامهم محتمل للقولين، وقال المجد في شرحه: لو قال ذلك

صحت صلاته، ولم يذكر كراهة ولا غيرها. (١/٤١٠)

١٩- وفي كشف المحذرات للعلامة زين الدين عبد الرحمن البعلي ثم الدمشقي: وجهر المصلي بها وبكل ركن وواجب بقدر ما يسع نفسه فرض، وتنعقد إن مد اللام، لا إن مد همزة أكبر، أو قال: أكبار، أو الأكبر. (صـ ٦٨)

٢٠-وفي كوثر المعاني الدرارى في كشف خبايا صحيح البخاري للعلامة محمد الخضر والجكني الشنقيطي: ألقه على بلال؛ فإنه أندي صوتا منك أي أقصد في المد والإطالة والإسماع، ليعم الصوت، ويطول أمد التاذين فيكثر الجمع ويفوت على الشيطٰن مقصوده من إلهاء الآدمي عن إقامة الصلاة في جماعة. (٨/٢٣٤)

٢١- وفي فتح اللّٰه بخصائص اسم اللّٰه للعلامة موسى الروحاني: وتوضيح المقام أن المد في التكبير لا يخلو إما أن يكون في أوله أو أوسطه أو اٰخره، فإن كان في أوله كان خطأ، ولكن لا تفسد الصلوٰة، وقال بعض مشايخنا: يوهم الكفر. وإن كان في أوسطه فالصحيح أنه لا يفسد الصلوٰة. وإن كان في آخره فهو خطأ لكن لا يفسد أيضا. (صـ ٢٠٨)

٢٢- وقد جاء في كتاب تمكين المد للعلامة مكي بن أبي طالب ماهو أوسع من ذلك:

فصل في أن المد لا يحصر، وأن تقديره بالألفات للتقريب على المبتدئين: والتقدير عندنا للمد بالألفات إنما هو تقريب على المبتدئين، وليس على الحقيقة؛ لأن المد إنما هو فتح الفم بخروج النفس مع امتداد الصوت، وذلك قدر لا يعلمه إلا اللّٰه، ولا يدري قدر الزمان الذي كان فيها المد للحرف، ولا قدر النفس الذي يخرج مع امتداد الصوت في حيز المد إلا اللّٰه تعالىٰ.

فمن ادعي قدر المد حقيقة فهو مدعي علم الغيب، ولا يدعي ذلك من له عقل و تمييز، وقد وقع في كتب القراء التقدير بالألف والألفين والثلاثة على

التقرب للمتعلمين. ألا ترى أنهم حين أرادوا التحقيق للمد ذكروا أنه لا يحكمه إلا المشافهة. وقسمه بعضهم على خمس رتب، وعلى أربع رتب، وبعضهم على ثلاث رتب ـ ولم يقل أحد من القراء والنحويين إن المد يحصر في قدر ألف وقدر ألفين، وأنه لا يكون أكثر ولا أقل. هذا لم يقله أحد. ألا تري أن أبا إسحاق الزجاج قال: لو مددت صوتك يوما وليلة لم يكن إلا ألفا واحد؟

ألا تري إلى قول سيبويه في حروف اللين: هي حروف المد التي تمد بها الصوت، وتلك الحروف الألف والياء والواء، وقد ذكر أن الصوت يمدها، ولم يحد مقدار المد. قال: ليس شيىء أمد للصوت منها يعنى الألف والياء والواو ـ فأطلق المد ولم يحصره، وفي كتابه هذا أشياء كثيرة قد جمعتها في غير هذا الكتاب كلها بإطلاق المد من غير حصر ولا مقدار. وكيف يحصر النفس ومد الصوت وذلك قدر لا يعلمه إلا الله عزوجل؟

(تمكين المد في آتي وآمن و آدم، للعلامة مكي بن أبي طالب القيسي)

فصل: (في الرد على من ادعي أن تقدير المد بالألفات على الحقيقة)

ويقال لمن ادعي أن المد على قدر ألف وقدر ألفين حقيقة: لو حلف رجل بصدقة ماله أو بعتق عبده أو بطلاق امرأته أنه يقدر أن يمد "دآبة" مثل "حاميم" قال: (أو كان حلف) أنه يقدر أن يمد "آمن" نصف مده ل "جاء" حقيقة، أو حلف أنه يقدر أن يمد "آدم" ثلث مده لقولهٖ تعالیٰ: ﴿وَقَالُوٓا ءَأَٰلِهَتُنَا خَيۡرٌ أَمۡ هُوَ﴾ أو حلف أنه يمد "آلهتنا" بثلاثة أمثال مده ل "آدم وآتي" هل هو حانث أم لا ؟ فلا بد أن يحنث لأنه حلف على علم لا يصل إليه حقيقة ألبتة، فعلم من ذلك ان التقدير بالألفات إنما هو تقريب وتوطئة للمبتدئين.

٤/شعبان ١٤١٧ھ

جواب:

ان عبارات کا صحیح مطلب سمجھنا حقائق ذیل سمجھنے پر موقوف ہے:

(۱) بعض لوگ اسم جلالہ میں الف کو حذف کردیتے ہیں، اس پر تنبیہ کی گئی ہے کہ الف کا حذف خطأ ہے اور اثبات صواب ہے، مد سے یہی مدِ طبعی مراد ہے۔

قال القاضي البیضاوي رحمہ اللہ تعالیٰ: وحذف ألفه لحن تفسد به الصلاة ولا ینعقد به صریح الیمین، وقد جاء لضرورة الشعر.

(تفسیر بیضاوي: ۱/۳۷)

(۲) تکبیر میں ہمزتین پر ایک الف کی مقدار مد پڑھنا بھی مفسدِ صلوٰۃ ہے، اس کے مقابلہ میں لکھتے ہیں کہ الف پر مد پڑھنا صواب ہے، اس سے دو چیزیں ثابت ہوئیں، ایک یہ کہ ایک الف سے زیادہ مقدار کے جواز پر نص نہیں، دوسری یہ کہ ''صواب'' سے غیر مفسد مراد ہے۔

اسی طرح ''یضر'' سے مفسد مراد ہے اور ''لا یضر'' سے غیر مفسد۔

(۳) مدِ طبعی یا حالت وقف میں مدِ عارض مراد ہے، یہ صرف درجہ احتمال ہی میں نہیں بلکہ اس مد کے عدم جواز کے بارے میں نصوص فقہاء وقراء رحمہم اللہ تعالیٰ کی مخالفت سے بچنے کے لیے یہی محمل قرار دینا لازم ہے اور اس سے عدول ناجائز۔

حقائق مذکورہ کو ذہن نشین کرلینے سے ان عبارات کا نصوص فقہاء وقراء سے تعارض مرتفع ہوجاتا ہے، البتہ صرف ایک دلیل رہ جاتی ہے جو عبارت اولیٰ وعاشرہ میں لکھی گئی ہے، اس سے متعلق تین باتیں:

۱- مؤلف رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات پندرہویں صدی میں ہوئی ہے اور ہم اس تحریر کی ابتداء ہی میں یہ تنبیہ لکھ چکے ہیں کہ یہ بدعت پندرہویں صدی میں شروع ہوئی ہے۔

۲- مؤلف نے فقہاء کا لفظ تو لکھ دیا مگر نام کسی ایک فقیہ کا بھی نہیں لکھا۔

۳- میں نے مؤلف سے دریافت کیا تو لاعلمی کا اظہار فرمایا، یہ سوال وجواب بذریعہ مکاتبہ ہوئے تھے، اگر بالمشافہہ ہوتے تو شاید کچھ وضاحت ہوجاتی۔

چند عبارات کا تجزیہ:

(۱) عبارت نمبر ۸ میں کہیں بھی کسی قسم کی مد کا کوئی ذکر تک نہیں، اس سے استدلال کیسے؟

(۲) عبارت نمبر ۹ میں بھی مکرر اسی کا حوالہ ہے۔

(۳) عبارت نمبر ۱۴ میں لا یقصر التکبیر بحیث لا یفهم سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مد سے ترسل مراد ہے اور اگر خلاف ظاہر مدِ عرفی ہی مراد ہو تو عبارت نمبر ۱۴ کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ

اس میں حذف المد سے قصر المد یعنی مدِ طبعی مراد ہے اور قول شاذ میں بھی مدِ طبعی سے زائد بقدر یسیر مراد ہے نہ کہ مدعی کے زعمِ باطل کے مطابق سات الف۔

④ عبارت نمبر ۱۵ میں تو محرر کے دعویٰ کے بالکل برعکس عدم جواز کی نص ہے اور اگر ''نعم'' کے بعد کی عبارت سے استدلال مقصود ہے تو اس کی وضاحت دلیل ثانی کے جواب میں لکھی جا چکی ہے۔

⑤ عبارت نمبر ۱۷ کا ظاہر مطلب تو یہ ہے کہ لام اور ہاء کے درمیان الف کی زیادتی مکروہ ہے، مگر یہ بین البطلان ہے لہٰذا اس کی تصحیح کے لیے یہ تاویل ناگزیر معلوم ہوتی ہے کہ تخلیل الالف سے مدها فوق المد الطبعی مراد ہے اور حذفها سے قصر الالف یعنی مدِ طبعی مراد ہے، مقصد یہ ہے کہ مدِ طبعی سے زائد کرنا مکروہ ہے مگر مفسدِ صلوٰۃ نہیں۔ واللّٰہ تعالیٰ اعلم بمراد عبادہ . یہ معمی مدعی ہی حل کر سکتے ہیں کہ انہوں نے اس عبارت سے استدلال کیسے کیا؟

⑥ عبارت نمبر ۱۸ میں بھی کہیں مد کا کوئی ذکر نہیں۔

⑦ عبارت نمبر ۲۳ کا دعویٰ سے کوئی دور کا تعلق بھی نہیں۔ واللّٰہ سبحانہٗ وتعالیٰ أعلم

غرہ ذي القعدة ۱٤۱۹ھ



باب الإمامة والجماعة

کبڑے کی امامت

سؤال: ایک امام مسجد بوجہ معذوری قعدہ میں اس طرح بیٹھتے ہیں کہ ان کی داہنی ٹانگ زمین پر پھیلی رہتی ہے اور کولہوں کا وزن بائیں جانب زیادہ ہوتا ہے، نیز بیٹھنے کی ہیئت بالکل ایسی ہوتی ہے جس طرح نفل نماز میں بیٹھ کر پڑھنے کی حالت میں رکوع کیا جاتا ہے، کیا قعدہ میں مذکورہ ہیئت میں بیٹھ کر نماز ہو جاتی ہے؟ یا اس میں کوئی کراہت ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

بوجہ عذر اس ہیئت سے قعدہ میں بیٹھنے میں کوئی کراہت نہیں، مقتدیوں کی نماز بھی بلا کراہت درست ہے، البتہ اگر کوئی تندرست شخص ایسا ہو جس میں امامت کی باقی صفات پائی جاتی ہوں تو اسے امام بنانا زیادہ بہتر ہے۔

قال الحصكفي رحمه الله تعالیٰ: وقائم بأحدب، وإن بلغ حدبه الركوع على المعتمد، وكذا بأعرج وغيره أولى.

قال ابن عابدين رحمه الله تعالیٰ: (قوله وقائم بأحدب) القائم هنا أيضا صادق بالراكع الساجد وبالمؤمي. ح. وفيه عن القاموس: والحدب خروج الظهر ودخول الصدر والبطن، من باب فرح اهـ (قوله: على المعتمد) هو قولهما، وبه أخذ عامة العلماء خلا فالمحمد، وصحح في الظهيرية قوله، ولا يخفى ضعفه، فإنه ليس بأدني حالا من القاعد، وتمامه في البحر (قوله: وغيره أولى) مبتدأ وخبر، أي غير الأعرج كما في البحر، وغير خاف أن هذا الحكم لا يخص الأعرج بل غير كل من المتيمم والقاعد والأحدب كذلك. ح. (ردالمحتار: ۱/۳۹٦)

والله سبحانه وتعالیٰ أعلم

۱۹/ رمضان ۱٤۰۲ھ

رکوع میں شرکت کا صحیح طریقہ

سوال: امام صاحب رکوع میں تھے، ایک شخص آیا اور کانوں تک ہاتھ اٹھا کر اللہ اکبر کہتا ہوا سیدھا رکوع میں چلا گیا، جبکہ اس نے چند لمحے بھی قیام نہیں کیا اور رکوع میں جاتے وقت دوسری بار اللہ اکبر بھی نہیں کہا تو کیا ایسے شخص کی نماز ہوگئی؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

صحیح طریقہ یہی ہے کہ حالتِ قیام میں تکبیرۂ تحریم کہہ کر فوراً رکوع میں شامل ہوجائے، رکوع کی طرف جاتے وقت دوسری تکبیر نہ کہے، اگر تکبیرۂ تحریم رکوع کی طرف جاتے ہوئے کہی اور ہاتھ گھٹنوں تک پہنچنے سے پہلے کہہ لی تو بھی نماز ہوگئی، بلکہ اگر اس تکبیر سے تکبیرۂ تحریم کی بجائے تکبیرِ رکوع کی نیت کی تو بھی نماز صحیح ہوجائے گی۔ اس کی نیت غیر معتبر ہے۔

قال الإمام ابن الهمام رحمہ اللہ تعالیٰ: ومدرك الإمام في الركوع لا يحتاج إلى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولو نوي بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت نيته. (فتح القدير: ۱/ ۴۲۰)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۸ شعبان ۱۴۰۹ھ

مقتدی کے بیٹھنے سے پہلے امام نے سلام پھیر دیا

سوال: کسی نے امام کو قعدہ اخیرہ میں پایا، ابھی تکبیرۂ تحریم سے فارغ ہوا ہی تھا کہ بیٹھنے سے پہلے امام نے سلام پھیر دیا، اس کی اقتداء صحیح ہوگی یا انفراداً نماز پڑھنے کے لیے دوبارہ تکبیرۂ تحریم کہے؟ آپ نے احسن الفتاویٰ ۳ / ۲۷۰ پر صحتِ اقتداء کا فتویٰ تحریر فرمایا ہے، دلیل میں منقولہ جزئیہ سے استدلال میں یہاں کے بعض مفتیانِ کرام کو اشکال ہے، لہٰذا اس کی توضیح فرما کر تشفی فرمائیں۔ والأجر عند الله العظيم

الجواب باسم ملہم الصواب

اگرچہ اس جزئیہ سے بھی استدلال واضح ہے، تاہم اس سے زیادہ واضح دلیل تحریر کی جاتی ہے:

قال الإمام طاهر بن عبد الرشيد رحمہ اللہ تعالیٰ: لو أدرك الإمام في الركوع يكبر للافتتاح، ويترك الثناء ويكبر ويركع، وإن أدرك الإمام في السجود يكبر للافتتاح قائما، ويأتي بالثناء، ثم يكبر ويسجد، وكذا لو أدرك الإمام في القعدة. (خلاصة الفتاوی: ۱/۵۲)

رکوع میں ادراک امام کی صورت میں ثناء نہ پڑھنے اور سجود وقعدہ میں ادراک کی صورت میں ثناء پڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ رکوع میں تأخیر سے فوت رکعت کا خطرہ ہے، سجود وقعدہ میں تاخیر سے کوئی خطرہ نہیں، اگر صحتِ اقتداء سلامِ امام سے قبل قعودِ مقتدی پر موقوف ہوتی تو خطرۂ عدمِ صحتِ اقتداء کی وجہ سے اس کا حکم ادراک فی الرکوع جیسا ہونا چاہیے تھا نہ کہ ادراک فی السجود جیسا، ادراک فی الرکوع کی صورت میں دوسری تکبیر کہے یا نہ کہے؟ دونوں قول ہیں، امام ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے عدمِ تکبیر کو ترجیح دی ہے۔

ردالمحتار میں مدرکِ قعدہ کے لیے ترکِ ثناء کو اولیٰ لکھا ہے، مگر اس کی وجہ خوف فوت الجماعۃ کی بجائے ادراکِ فضیلۃ التشہد لکھی ہے، لہٰذا اس سے عدم ادراک الجماعہ ثابت نہیں ہوتا، بلکہ صحتِ اقتداء کا حکم ہی ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ ادراکِ فضیلتِ تشہد سے ادراکِ جماعت کی اہمیت زیادہ ہے، اس کے باوجود اسے ذکر نہ کرنا اس کی دلیل ہے کہ ایسی صورت میں اقتداء صحیح ہوگئی، مزید فضیلۃ التشہد بھی حاصل کرنے کے لیے ثناء ترک کردے تو بہتر ہے۔

مبسوط کے جزئیات ذیل سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں اقتداء صحیح ہے۔

قال الإمام السرخسي رحمہ اللہ تعالیٰ: ولو انتهى إلى الإمام وهو ساجد فكبر، ثم رفع الإمام رأسه، وسجد السجدة الثانية ولم يسجد هذا الرجل معه واحدة من السجدتين فعليه أن يتبعه في السجدة الثانية دون الأولى، لأن هاتين السجدتين لا يحتسب بهما من صلوته، لعدم شرطه، وهو تقدم الركوع، فإن الركوع افتتاح السجود، ولم يوجد في حقه، وإنما يأتي بهما لمتابعة الإمام، فإنما يلزمه المتابعة فيما أتى به الإمام بعد ما صار مقتديا به، وقد سجد الإمام السجدة الأولى قبل أن يصير هو مقتديا به، فلا تلزمه بذلك السجدة للمتابعة، وسجد السجدة الثانية بعدما صار هو مقتديا به فعليه أن يأتي بها مالم يركع الإمام الركعة الأخرى، ويسجد،

فـإذا فـعـل ذلك فحينئذ لا يشتغل بها، وإنما هو يشتغل بما هو الأهـم وهو الركوع وسجدة الركعة الثانية، لأنها محسوبة من صلوته.

(المبسوط: ۲/۹٤)

وقـال أيـضـا: وعـلـى هذا لو كان الإمام حين سلم عن يمينه اقتدى به رجـل لـم يكن داخلا معه في الصلوٰة، لأنه بالتسليمة الواحدة صار خارجا منها فكيف يقتدي به غيره بعد خروجه من الصلوٰة. (المبسوط: ۲/۹۳)

فائدہ:

مسئلہ مذکورہ بالا کی بحث کے دوران ضمناً مسبوق کے ثناء پڑھنے یا نہ پڑھنے کا مسئلہ بھی آیا ہے، اس کی مکمل تفصیل اگلے مسئلہ میں آ رہی ہے، یہاں ان عباراتِ فقہ کے حوالہ سے اصل مقصود صحتِ اقتداء پر استدلال ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

غرۂ صفر ۱٤۱۲ھ

مقتدی رکوع، سجدہ یا قعدہ میں شریک ہو تو ثناء نہ پڑھے

سؤال: مقتدی امام کو رکوع یا سجدہ یا قعدہ میں پائے تو تکبیرۂ تحریم کے بعد ہاتھ باندھ کر کتنی دیر قیام کرے؟ نیز ثناء پڑھے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

مقتدی امام کو رکوع میں پائے تو تکبیرۂ تحریم کہہ کر فوراً رکوع میں شریک ہو جائے۔ ادراک فی السجدة او القعدة کے بارے میں عباراتِ فقہاء مختلف ہیں، بعض نے ثناء پڑھنے کو ترجیح دی ہے اور بعض نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ سجدۂ اولیٰ میں پائے تو ثناء پڑھے اور سجدۂ ثانیہ یا قعدہ میں پائے تو افضل یہ ہے کہ ثناء نہ پڑھے۔

وهذه نصوصهم:

قـال الإمام طاهر بن عبد الرشيد البخاري رحمہ اللہ تعالیٰ: لو أدرك الإمام فـي الركوع يكبر للافتتاح ويترك الثناء ويكبر ويركع، وإن أدرك الإمام في السـجـود يـكـبـر لـلافتتـاح قائما ويأتي بالثناء، ثم يكبر ويسجد، وكذا لو أدرك الإمام في القعدة. (خلاصة الفتاویٰ: ۱/۵۲)

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: (قوله أو ساجدا) أي السجدة الأولىٰ كما في المنية. وأشار بالتقييد راكعا أو ساجدا إلى أنه لو أدركه فى إحدى القعدتين فالأولى أن لا يثنى، لتحصيل زيادة المشاركة فى القعود، وكذا لو أدركه في السجدة الثانية. وتمامه في شرح المنية. (ردالمحتار: ۱/۳۲۸)

لیکن متعدد احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ مقتدی امام کو جس حال میں بھی پائے تکبیرۂ تحریم کہہ کر فوراً اس کے ساتھ شامل ہو جائے۔ چنانچہ فقہاءِ احناف میں سے دو جلیل القدر فقہاء شمس الائمہ سرخسی اور ملک العلماء امام کاسانی رحمہما اللہ تعالیٰ کی تصریح بھی ان احادیث کے مطابق ہے، لہٰذا یہی راجح ہے۔

۱۔ عن عبد العزيز بن رفيع عن أناس من أهل المدينة أن النبي ﷺ قال: من وجدني قائما أو راكعا أو ساجدا فليكن معي على الحال التي أنا عليها، رواه سعيد بن منصور في سننه وفي الترمذي نحوه عن علي رضي الله تعالىٰ عنه ومعاذ بن جبل رضي الله تعالىٰ عنه مرفوعا. وفي إسناده ضعف لكنه ينجبر بطريق سعيد بن منصور المذكورة. كذا في فتح الباري.

وقال العلامة ظفر أحمد العثماني رحمه الله تعالىٰ: قلت: الأمر فيهما محمول على الاستحباب، كما يستفاد من قول الحافظ في الفتح (۲۲۳/۲) والاستحباب إنما هو باعتبار مجموع الأفعال المذكورة في الحديث، وإلا فليس عاما لكل فعل بل هو مخصوص بأفعال زائدة لا تدرك بإدراكها الركعة ولا تفوت بفواتها الجماعة، والاقتداء به فيها إنما هو لدفع مخالفة الإمام في الظاهر كالسجود والقومة والجلسة، وأما إذا حضر والإمام في القيام أو الركوع أو القعدة الأخيرة فمقتضي القواعد أن يجب عليه الدخول معه. (إعلاء السنن: ۳۴۹/۴)

۲۔ في حديث طويل: قال معاذ: لا أراه على حال إلا كنت عليها. قال: فقال رسول الله ﷺ: إن معاذا قدسن لكم سنة؟ كذلك فافعلوا. (إعلاء السنن: ۳۵۰/۴)

۳۔ عن علي و معاذ بن جبل رضي الله تعالىٰ عنهما قالا: قال رسول الله ﷺ:

إذا أتى أحدكم الصلوٰة والإمام على حال فليصنع كما يصنع الإمام. رواه الترمذي، وقال: هذا حديث غريب.

قال الملا علي القاري رحمه الله تعالیٰ: والأظهر أن معناه: إذا جاء أحدكم الصلوٰة والإمام على حال، أي من قيام أو ركوع أو سجود أو قعود، فليصنع كما يصنع الإمام، أي فليقتد به في أفعاله، ولا يتقدم عليه، ولا يتأخر عنه. (المرقاة: ٣/٢٢١)

وقال الشيخ الجنجوهی رحمه الله تعالیٰ: (قوله فليصنع كما يصنع الإمام) هذا يعم قبل الافتتاح وبعده، يعني ليس له أن ينتظر قيام الإمام قبل الافتتاح، وبعده، بل يكبر كما جاء ويشرع مع الإمام في الذي يصنعه، لأن في قيامه منتظرا له لمخالفة المسلمين، وتأخير العبادة، ولذلك قال بعضهم: لعله لا يرفع رأسه حتى يغفرله. (الكوكب الدري: ١/٤٧٠)

٤ ـ عن أبي هريرة رضي الله تعالیٰ عنه قال: قال رسول الله ﷺ إذا جئتم إلى الصلوٰة ونحن سجود فاسجدوا، ولا تعدوه شيئا. رواه أبو داؤد.

(المشكوٰة مع المرقاة: ٣/٢٢٢)

قال العلامة السهارنفوري رحمه الله تعالیٰ تحت قوله (فاسجدوا): أي فاشركوا الإمام في السجود. (بذل المجهود: ٢/٨٤)

عبارات الفقهاء رحمهم الله تعالیٰ:

(١) قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالیٰ: قال: إذا انتهي الرجل إلى الإمام وقد سبقه بركعتين، وهو قاعد، يكبر تكبيرة الافتتاح؛ ليدخل بها في صلوته، ثم كبر أخرى ويقعد بها؛ لأنه التزم متابعة الإمام وهو قاعد، والانتقال من القيام إلى القعود يكون بالتكبير، والحاصل أنه يبدأ بما أدرك مع الإمام. (المبسوط: ١/٣٥)

(٢) وقال الإمام الكاساني رحمه الله تعالیٰ: ولو وجد الإمام في الركوع أو السجود أو القعود، ينبغي أن يكبر قائما ثم يتبعه في الركن

الذي هو فيه. (البدائع: ۱/۵۹۵) واللہ سبحانہ وتعالی أعلم

غرۂ صفر ۱۴۱۲ھ

آخری صف میں صرف ایک مقتدی ہوتو کیا کرے؟

سوال: جماعت ہو رہی ہو، صفیں مکمل ہوں اور گمان یہ ہو کہ کوئی اور نہیں آئے گا تو ایسی صورت میں آخر میں آنے والا مقتدی کیا کرے؟ اکیلا پیچھے کھڑا ہو جائے یا کسی کا انتظار کرے؟ اکیلے کھڑے ہونے کی صورت میں نماز ہو جائے گی یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اس صورت میں اصل حکم یہ ہے کہ اگلی صف سے کسی کو پیچھے کھینچ لے، جس کی صورت یہ ہے کہ اگر سامنے کوئی ایسا شخص نظر آئے جسے اس مسئلہ کا علم ہو اور اسے کھینچنے سے اس کے پیچھے آنے کی توقع ہو تو امام کے رکوع تک انتظار کرے، اس دوران اگر کوئی نیا آدمی آجائے تو پیچھے صف بندی کر لی جائے، ورنہ سامنے والے شخص کو پیچھے کھینچ لے اور اگر اگلی صف میں ایسا کوئی شخص نہ ہو تو اکیلا پیچھے کھڑا ہو جائے۔

اگر بلا عذر بھی پیچھے اکیلا کھڑا ہو گیا تو بھی نماز ہو جائے گی۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: وإن وجد في الصف فرجة سدها، وإلا انتظر حتى يجيء آخر، فيقفان خلفه، وإن لم يجيء حتى ركع الإمام يختار أعلم الناس بهذه المسألة فيجذبه فيقفان خلفه، ولو لم يجد عالما يقف خلف الصف بحذاء الإمام للضرورة، ولو وقف منفردا لغير عذر تصح صلوته عندنا خلافا لأحمد رحمه الله تعالى. (ردالمحتار: ۱/۳۸۲)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: وقدمنا كراهة القيام في صف خلف صف فيه فرجة؛ للنهي، وكذا القيام منفردا وإن لم يجد فرجة، بل يجذب أحدا من الصف. ذكره ابن الكمال، لكن قالوا: في زماننا تركه أولى، فلذا قال في البحر: يكره وحده إلا إذا لم يجد فرجة.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله وقدمنا الخ) أي في باب الإمامة عند قوله ويصف الرجال. حيث قال:

ولو صلي علی رفوف المسجد إن وجد في صحنه مكانا كره كقيامه في صف خلف صف فيه فرجة اهـ ولعله يشير بذلك إلی أنه لو لا العذر المذكور كان انفراد المأموم مكروها. (قوله لكن قالوا الخ) القائل صاحب القنية فإنه عزا إلی بعض الكتب: أتي جماعة ولم يجد في الصف فرجة قيل يقوم وحده ويعذر، وقيل يجذب واحدا من الصف إلی نفسه فيقف بجنبه. والأصح ما روی هشام عن محمد رحمه الله تعالیٰ أنه ينتظر إلی الركوع، فإن جاء رجل وإلا جذب إليه رجلا أو دخل في الصف، ثم قال في القنية: والقيام وحده أولیٰ في زماننا؛ لغلبة الجهل علی العوام، فإذا جره تفسد صلوته اهـ قال في الخزائن: قلت: وينبغي التفويض إلی رأي المبتلي فإن رأي من لا يتأذی لدين أو صداقة زاحمه، أو عالما جذبه، وإلا انفرد اهـ قلت وهو توفيق حسن اختاره ابن وهبان في شرح منظومته (قوله فلذا قال الخ) أي فلم يذكر الجذب لما مر. (ردالمحتار: ۱/۴۳۵)

والله سبحانه وتعالیٰ أعلم

۲۲/ ذي القعدة ۱۴۱۴هـ

محاذیٔ رکنِ کعبہ کی شرطِ صحت اقتداء

سوال: کعبۃ اللہ کے چاروں کونوں میں سے کسی کونے کی محاذاۃ میں کھڑا ہونے والا مقتدی اگر بنسبت امام کے رکن سے زیادہ قریب ہوتو اس کی نماز ہوجائے گی یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

امام اور مقتدی کی جہت مختلف ہوتو مقتدی کا بیت اللہ سے بنسبت امام کے زیادہ قریب ہونا مفسدِ صلوٰۃ نہیں، جہت متحد ہوتو مقتدی کی نماز فاسد ہوجائے گی، کسی رکن کی محاذاۃ میں کھڑے ہونے والے مقتدی کی دو جہتیں ہیں، جانب یمین وجانب یسار، لہٰذا اگر امام ان دونوں میں سے کسی جہت میں ہوتو مقتدی کے تقدم سے اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، لیکن اگر امام ان دو جہتوں میں سے کسی میں نہیں بلکہ دوسری دو جہتوں میں سے کسی میں ہے تو مقتدی کے بیت اللہ کے زیادہ قریب ہونے سے اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ: ويصح لو تحلقوا حولها، ولو كان بعضهم أقرب إليها من إمامه إن لم يكن في جانبه؛ لتأخره حكما، ولو وقف مسامتا لركن في جانب الإمام وكان أقرب، لم أره، وينبغي الفساد احتياطا؛ لترجيح جهة الإمام.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: (قوله: وينبغي الفساد احتياطا الخ) البحث للشرنبلالي في حاشية الدرر، وكذا للرملي في حاشية البحر، وبيانه أن المقتدي إذا استقبل ركن الحجر مثلاً يكون كل من جانبيه جهة له، فإذا كان الإمام مستقبلا لباب الكعبة، وكان المقتدي أقرب إليها من الإمام لا يصح؛ لأن المقتدي وإن كان جانب يساره جهة له، لكن جهة يمينه لما كانت جهة إمامه ترجحت احتياطا؛ تقديما لمقتضي الفساد على مقتضي الصحة، ومثل ذلك لو استقبل الإمام الركن وكان أحد المقتدين من جانبيه أقرب إلى الكعبة، وعبارة الخير الرملي: أقول: رأيت في كتب الشافعية: لو توجه الإمام أو المأموم إلى الركن، فكل من جانبيه جهته. وأقول: ولا شيء من قواعد نايأ باه، فلو صلى الإمام إلى الركن فكل من جانبيه، جانبه فينظر إلى من عن يمينه وشماله من المقتدين فمن كان الإمام أقرب منه إلى الحائط أو بمساواته له فيحكم بصحة صلوته، وأما الذي هو أقرب من الإمام إلى الحائط فصلوته فاسدة، وبه يتضح الحال في التحلق حول الكعبة المشرفة مع الإمام في سائر الأحوال اهـ

(ردالمحتار: ۱/۶۱۳)

واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۸/ ربیع الثانی ۱۴۱۵ھ

علماء ومشائخ کے لیے صف میں پہلے سے جگہ کی تعین

سؤال: کسی عالم یا بزرگ کے لیے صف میں پہلے سے جگہ متعین کرنا جائز ہے یا نہیں؟ جبکہ یہ یقینی طور پر

معلوم ہو کہ اس مسجد کے نمازیوں میں سے ان سے افضل کوئی دوسرا نہیں اور ان کا نماز میں آنا بھی یقینی ہو۔
بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

صف اوّل میں بالخصوص امام کے قریب کھڑے ہونے کا حق علماء ومشائخ کو ہے، اگر کوئی عامی کھڑا ہو گیا تو بعد میں آنے والا عالم اس کو ہٹا کر اس کی جگہ خود کھڑا ہو سکتا ہے، حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نماز میں مشغول قیس نامی شخص کو صفِ اوّل سے کھینچ کر پیچھے کر دیا اور خود اس کی جگہ کھڑے ہو گئے، پھر نماز سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں یونہی حکم فرمایا ہے۔

صف میں کسی بیٹھے یا کھڑے شخص کو ہٹانے کی بنسبت ایسی تدبیر اختیار کرنا کہ اس مقام پر کوئی بیٹھے ہی نہیں شرعاً وعقلاً اہون ہے، لہذا اقامت صلوٰۃ سے قبل کسی عالم کی آمد متقین ہو تو اس کے لیے جگہ محفوظ رکھنا جائز ہے۔

البتہ نماز کے لیے ہمیشہ کسی ایک ہی جگہ کی تعیین مکروہ ہے، اس کی ایک وجہ تو فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ تحریر فرمائی ہے کہ اس طرح کرنے سے امرِ تعبدی امرِ طبعی بن جاتا ہے، دوسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ خود یا لوگ اس میں زیادہ ثواب سمجھنے لگیں گے، تاہم اگر مکانِ واحد کی تخصیص کسی عارض کی بناء پر ہو تو کراہت نہ ہوگی۔

(۱) عن عبد الله بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: ليلني منكم أولوا الأحلام والنهي، ثم الذين يلونهم ثلاثا، وإياكم وهيشات الأسواق. رواه مسلم (مشكوٰة: ۱/۹۸)

(۲) عن قيس بن عباد قال: بينا أنا في المسجد في الصف المقدم فجبذني رجل من خلفي جبذة فنحاني وقام مقامي، فوالله ما عقلت صلوتي، فلما انصرف إذا هو أبي بن كعب فقال: يا فتى! لا يسؤك الله، إن هذا عهد من النبي صلی اللہ علیہ وسلم إلينا أن نليه، ثم استقبل القبلة فقال: هلك أهل العقد ورب الكعبة، ثلاثا ثم قال: والله ما عليهم اسي ولكن اسي على من أضلوا. قلت: يا أبا يعقوب! ما تعني بأهل العقد؟ قال: الأمراء. (نسائي: ۱/۱۳۰)

(۳) قال الملا علي القاري رحمہ اللہ تعالیٰ: قال الطيبي: أمر بتقدم العقلاء ذوي الأخطار والعرفان ليحفظوا صلوته ويضبطوا الأحكام والسنن فيبلغوا من بعدهم، وفي ذلك مع الإفصاح عن جلالة شأنهم حث

لهم على تلك الفضيلة، وإرشاد لمن قصر حالهم عن المساهمة معهم في المنزلة إلى تحري ما يزاحمهم فيها. (المرقاة: ١٧٢/٣)

(٤)وقال أيضا: (يا فتي لا يسؤك اللّٰه) قال الطيبي: كان الظاهر لا يسؤك ما فعل بك، ولما كان ذلك من أمر اللّٰه وأمر رسوله أسنده إلى اللّٰه مزيدا للتسلية اهـ والظاهر أن معناه لا يحزنك اللّٰه بي وبسبب فعلي، ثم ذكر جملة مستأنفة مبنية لعلة ما فعل اعتذارا إليه (أن هذا) أي ما فعلت (عهد من النبي ﷺ) أي وصية أو أمر منه، يريد قوله: "ليلني منكم أولوا الأحلام والنهى" وفيه: إن قيسا لم يكن منهم فلذلك نحاه. (المرقاة: ١٩١/٣)

(٥) روي ابن أبي شيبة رحمه الله تعالى: عن جمهان قال: رأيت سعدا جاء مرارا والناس في الصلوٰة فمشى بين الصف والجدار حتى انتهي إلى مصلاه وكان يصلي عند الأسطوانة الخامسة.

(٦) عن عبيد اللّٰه بن أبي يزيد قال: رأيت المسور بن المخرمة بعدما تقدم للصلوٰة يتخلل الصفوف حتى ينتهي إلى الثاني أو الأول.

(٧) عن محمد بن صالح التمار قال: رأيت قاسم بن محمد يلزم مصلي واحدا في المسجد يصلي فيه ولا يصلي في غيره، ورأيت سعيد بن المسيب يفعل ذلك. (مصنف ابن أبي شيبة: ٩١/٢)

(٨)قال العلامة ظفر أحمد العثماني رحمه الله تعالى تحت حديث ليلني منكم: قال النووي رحمه الله تعالى: في هذا الحديث تقديم الأفضل فالأفضل إلى الإمام؛ لأنه أولى بالإكرام، ولأنه ربما يحتاج الإمام إلى استخلاف فيكون هو أولى، ولأنه يتفطن لتنبيه الإمام على السهو مالا يتفطن له غيره، وليضبطوا صفة الصلوٰة ويحفظوها وينقلوها ويعلموها الناس، وليقتدي بأفعالهم من ورائهم، ولا يختص هذا التقديم بالصلوة بل السنة أن يقدم أهل الفضل في كل مجمع إلى الإمام وكبير المجلس اهـ قلت: وعلى هذا فيجوز إيثار العالم وكبير السن بالصف الأول، بل يجب نظرا إلى الأمر فإن الجاهل

والصغير مأمور بالتأخر عن أهل الحلم والنهى، ويؤيده ما رواه الحاكم في مستدركه عن أبي بن كعب مرفوعا: لا يقوم في الصف الأول إلا المهاجرون والأنصار. ذكره في كنز العمال بلا تعقب، وهو صحيح على قاعدته، وهو صريح في النهي لغير هؤلاء عن التقدم إلى الصف الأول، وتخصيص الأنصار والمهاجرين بالذكر لكونهم أولى الأحلام والنهى إذ ذاك في الأغلب، وكونهم أفضل من غيرهم، وأفاد هذا الحديث أن أمر المسارعة إلى الصف الأول ليس على إطلاقه، بل هو مختص بأولى الفضل والصلاح، وكذا الوعيد الوارد على التأخر عنه مختص بهم أيضا. نعم يشمل الوعيد غيرهم إذا بقي في الصف الأوّل فرجة فلم يسدوها. فافهم. فلو تأخر أحد عن الصف الأوّل لخلوه عن الصلاح والفضل والتقوى بشرط أن يرجو كمال الصف بغيره ممن هو أهله فله ذلك ولا لوم عليه، بل ذلك متعين في حقه. (إعلاء السنن: ٤/٣٦٥)

(۹) قال العلامة محمد إدريس الكاندهلوي رحمه الله تعالىٰ: والمعني ليدن منى العلماء والنجباء أولو الأخطار، وذوو السكينة والوقار، وإنما أمرهم بالقرب منه؛ ليحفظوا صلوته ويضبطوا الأحكام والسنن التي فيها، فيبلغوها فيأخذ عنهم من بعدهم، ثم لأنهم أحق بذلك الموقف والمقام وفي ذلك بعد الإيضاح بجلالة شؤونهم ونباهة أقدارهم حثهم على المسابقة إلى تلك الفضيلة، والمبادرة إلى تلك المواقف والمصاف قبل أن يتمكن منها من هو دونهم في الرتبة، وفيه إرشاد لمن قصر حاله عن المساهمة معهم في المنزلة أن لا يزاحمهم فيها. وقد كان رسول الله ﷺ إذا صلي قام أبوبكر رضي الله تعالىٰ عنه خلفه محاذيا له، لا يقف ذلك الموقف غيره. (التعليق الصبيح: ٢/٤٤)

(۱۰) قال في الفتاوىٰ التتارخانية: وينبغي أن يحاذي الإمام أفضلهم. (تتارخانية: ١/٦٢٤)

(۱۱) قال في الهندية: وينبغي أن يكون بحذاء الإمام من هو أفضل.
(عالمكيرية: ۱/۸۹)

(۱۲) قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى: ويكره أن يخص لصلوته مكانا في المسجد، وإن فعل فسبقه غيره لا يزعجه. وفي الحاشية: لأنه إن فعل ذلك بقيت الصلوٰة في ذلك المكان طبعا، والعبادة متى صارت طبعا سبيلها الترك. (الأشباه: ۲/۳۴)

(۱۳) قال العلامة محمد أبو السعود رحمه الله تعالى: ويكره للإنسان أن يخص نفسه بمكان في المسجد يصلي فيه؛ لأنه إن فعل ذلك تصير صلوته في ذلك المكان طبعا، والعبادة متى صارت كذلك كان سبيلها الترك. (فتح المعين: ۱/۲۴۴) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۴/ رجب ۱۴۱۶ھ

امریکا کی مساجد میں جماعتِ ثانیہ کا حکم

سوال: احقر کے پاس امریکا سے ایک سوال آیا تھا، اس کے جواب میں ایک تحریر ہمارے ایک رفیق نے بطورِ تجویز لکھی ہے، احقر کا رجحان اس تحریر کے موافق ہے، لیکن مستفتی کو باقاعدہ جواب دینے سے پہلے آنجناب کی رہنمائی کا طالب ہے، براہِ کرام اس سلسلے میں اپنی رائے سے مطلع فرمائیں، نیز اگر تکرارِ جماعت کی اجازت ہو تو اذانِ ثانی کا کیا حکم ہوگا؟ کیا اس کا بھی تکرار کیا جائے گا؟

محمد تقی عثمانی

سوال: بعض غیر مسلم ممالک مثلاً امریکا میں یہ صورتِ حال درپیش ہے کہ مساجد محدود ہیں، علاقے کے نمازیوں کی تعداد زیادہ ہونے کی وجہ سے تمام نمازی مسجد میں نہیں سما سکتے اور مسجد کے پہلو اور اطراف و جوانب میں بھی نمازیوں کے کھڑے ہوکر نماز پڑھنے کی قانوناً اجازت نہیں ہے۔ ایسی صورتِ حال عموماً جمعہ کے موقع پر پیش آتی ہے، بعض مقامات میں یہ تنگی اس لیے پیش آتی ہے کہ وہاں کسی عمارت میں اجتماع کے لیے قانوناً ایک تعداد محدود ہوتی ہے، اس سے زیادہ افراد کا جمع ہونا قانوناً منع ہوتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ایسی صورتِ حال میں ایک ہی مسجد میں ایک سے زیادہ مرتبہ جماعت کی اجازت

ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب

اس مشکل کا اصل حل تو یہ ہے کہ اہل علاقہ کو چاہیے کہ جہاں سابقہ مسجد میں توسیع ممکن ہو وہاں توسیع کی جائے، تاکہ تمام نمازی ایک ہی جماعت میں شریک ہو سکیں، اگر یہ ممکن نہ ہو تو اور مساجد تعمیر کرنے کا اہتمام کیا جائے۔

جہاں یہ دونوں باتیں مشکل ہوں تو مسجد میں گنجائش کم ہونے کی صورت میں ایک بار پوری مسجد بھر کر جماعت ہو جانے کے بعد جو لوگ جگہ میں گنجائش نہ ہونے کی بناء پر پہلی جماعت میں شریک نہیں ہو سکے ان کے لیے اسی مسجد میں دوبارہ جماعت کرانے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، اس لیے کہ جن فقہاء نے تکرارِ جماعت سے منع کیا ہے انہوں نے ممانعت کی دو علتیں ذکر کی ہیں، جو درجِ ذیل ہیں:

(۱) اگر تکرارِ جماعت کی اجازت دیدی جائے تو پہلی جماعت کی اہمیت کم ہوگی، جماعتِ اولیٰ سے تقاعد اور اس میں تقلیل ہوگی، اور یہ بات تکرارِ جماعت سے ممانعت کی محض ایک حکمت نہیں، بلکہ علت ہے۔ اس لیے کہ جن صورتوں میں تکرارِ جماعت کی اجازت ہے فقہاء نے اس اجازت کو مذکورہ علت کے نہ ہونے پر متفرع فرمایا ہے، مثلاً مسجدِ شارع میں جماعتِ ثانیہ کا جواز، بعض فقہاء کے ہاں بلا تداعی تکرارِ جماعت کا جواز، غیر اہل محلّہ کے نماز پڑھنے کی صورت میں اہل محلّہ کے لیے جماعتِ ثانیہ کا جواز اور بلا اذان واقامت تکرارِ جماعت کا جواز اسی علت کے نہ ہونے کی بناء پر ہے۔ چنانچہ بدائع الصنائع میں ہے:

ولأن التكرار يؤدي إلى تقليل الجماعة؛ لأن الناس إذا علموا أنهم تفوتهم الجماعة فيستعجلون فتكثر الجماعة، وإذا علموا أنها لا تفوتهم يتأخرون فتقل الجماعة، وتقليل الجماعة مكروه. بخلاف المساجد التي على قوارع الطريق؛ لأنها ليست لها أهل معروفون، فأداء الجماعة فيها مرة بعد أخرى لا يؤدي الى تقليل الجماعة، وبخلاف ما إذا صلى فيه غير أهله لأنه لا يؤدي إلى تقليل الجماعة، لأن أهل المسجد ينتظرون أذان المؤذن المعروف الخ. (بدائع: ۱/۱۵۳)

امام سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

ولنا أنا أمرنا بتكثير الجماعة، وفي تكرار الجماعة في مسجد واحد

تقليلها؛ لأن الناس إذا عرفوا أنهم تفوتهم الجماعة يعجلون للحضور فتكثر الجماعة، وإذا علموا أنه لا تفوتهم يؤخرون فيؤدي إلى تقليل الجماعات وبهذا فارق المسجد الذي على قارعة الطريق؛ لأنه ليس له قوم معلومون، فكل من حضر يصلي فيه فإعادة الجماعة فيه مرة بعد مرة لا تؤدي إلى تقليل الجماعات الخ. (المبسوط للسرخسي: ۱/۱۳٦)

(۲) بعض فقہاء نے تفرق کلمۃ المسلمین کو علت قرار دیا ہے، چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وإذا كان للمسجد إمام راتب ففات رجلاً أو رجالا فيه الصلاة، صلوا فرادیٰ، ولا أحب أن يصلوا فيه جماعة، فإن فعلوا أجزأتهم الجماعة فيه، وإنما كرهت ذلك لأنه ليس مما فعل السلف قبلنا، بل قد عابه بعضهم، قال الشافعي: وأحسب كراهية من كره ذلك منهم إنما كان لتفرق الكلمة، وأن يرغب رجل عن الصلاة خلف إمام جماعة فيتخلف هو ...... إلى أن قال ...... فأما مسجد بني على ظهر الطريق أو ناحية لا يؤذن فيه مؤذن راتب، ولا يكون له إمام معلوم، ويصلي فيه المارة، ويستظلون، فلا أكره ذلك فيه؛ لأنه ليس فيه المعنى الذي وصفت من تفرق الكلمة، وأن يرغب رجال عن امامة رجل فيتخذون إماماً غيره. (الأم: ۱/۱۵٤)

مذکورہ صورت میں یہ دونوں علتیں موجود نہیں، لہٰذا ایسی صورت میں تکرارِ جماعت کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن یہ اجازت اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مسجد میں جتنے افراد کی گنجائش ہے پہلی جماعت میں اتنے افراد موجود ہوں، جگہ خالی نہ ہو، اگر پہلی جماعت میں گنجائش ہوتے ہوئے کچھ لوگ دوسری جماعت میں شریک ہوں گے تو وہ پہلی جماعت میں شریک ہونے میں سستی کے گناہ کے مرتکب ہوں گے۔ واللہ اعلم

احقر محمد مجاہد عفی عنہ

۱۸/۸/۱٤۱٦ھ

الجواب باسم ملہم الصواب

جواب صحیح ہے۔

تکرارِ اذان کا تو جواز معلوم نہیں ہوتا، خارج از مسجد جماعت کے لیے مسجد محلّہ کی اذان کافی ہو جاتی ہے، تو مسجد میں جماعتِ ثانیہ کے لیے بطریق اولیٰ کافی ہوگی۔

تکرار اقامۃ کے جواز میں تردد ہے، بلا عذر جماعتِ ثانیہ میں اقامۃ کے ساتھ زیادۃِ کراہت اور مزدلفہ میں مغرب وعشاء کے درمیان عدم اقامۃ، ان دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں بھی اقامۃ ثانیہ نہ ہو۔

رجحان اس طرف ہو رہا ہے کہ اگر دونوں جماعتوں کے درمیان کسی وجہ سے زیادہ فصل ہوا ہو تو اقامۃ دوبارہ کہی جائے، ورنہ نہیں۔

تنبیہ:

واضح رہے کہ یہ جواب امریکا کے مخصوص حالات کے پیش نظر دیا گیا ہے، اسے ہر جگہ کے لیے عام نہ سمجھا جائے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۹/ رمضان ۱٤۱٦ھ

عورتوں کی جماعت مکروہِ تحریمی ہے

سوال: جماعتِ نساء کو اکثر کتبِ فقہ میں مکروہ لکھا ہے، حضرت نے بھی احسن الفتاویٰ ۳/۳۱۳ میں اسے مکروہِ تحریمی قرار دیا ہے اور دلیل میں ردالمحتار کی عبارت لکھی ہے، حالانکہ دلائلِ ذیل سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

(۱) عن أم ورقة بنت نوفل أن النبي ﷺ لما غزا بدرا (إلى قوله) قال: وكانت قد قرأت القراٰن فاستأذنت النبي ﷺ أن تتخذ في دارها مؤذنا فأذن لها. الحديث (سنن أبي داؤد: ١/٩٤)

(۲) وكان رسول الله ﷺ يزورها في بيتها وجعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها، قال عبد الرحمن: فأنا رأيت مؤذنها شيخا كبيرا. (سنن أبي داؤد: ١/٩٥)

ان دونوں روایتوں کی سند میں ولید بن عبداللہ بن جمیع ہیں، جن پر اگرچہ کلام کیا گیا ہے، مگر امام حاکم رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وقد احتج مسلم بالوليد بن (عبد الله بن) جميع.

ابن معین اور عجلی رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔

وقال أبو حاتم رحمہ اللہ تعالیٰ: صالح الحديث.

③ عن عائشه رضی اللہ تعالیٰ عنہا أنها كانت تؤذن وتقيم وتؤم النساء فتقوم وسطهن. (مستدرك حاكم)

اس روایت کو عبد الرزاق نے دوسرے طریق سے نقل کیا ہے اور ابن ابی شیبہ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے کتاب الآثار میں ایک تیسرے طریق سے نقل فرمایا ہے۔

④ قال علي رضی اللہ تعالیٰ عنہ والأوزاعي وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه رحمہم اللہ تعالیٰ يستحب أن تؤم المرأة، قال علي رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ما نعلم لمنعها من التقدم حجة أصلاً. (المحلي: ۱۳۷/۳)

⑤ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے صاحب ہدایہ کی ذکر کردہ وجہ کراہت "لأنها لا تخلو عن ارتكاب المحرم، وهو قيام الإمام وسط الصف فيكره كالعراة." کے تحت طویل بحث کے بعد لکھا ہے:

ولا علينا أن نذهب إلى ذلك، فإن المقصود اتباع الحق حيث كان.

(فتح القدير: ۲۵۱/۱)

علامہ بدر الدین عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی صاحبِ ہدایہ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے نسخ کے قول کو رد کیا ہے۔

⑥ علاوہ ازیں کراہۃ جماعۃ النساء وحدہن کی نسبت مذہب احناف کی طرف درست معلوم نہیں ہوتی، کیونکہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ میں لکھا ہے:

بل يصح أن تكون المرأة إماما لامرأة مثلها أو الخنثى باتفاق ثلاثة من الأئمة وخالف المالكية.

اسی طرح تعلیق المغنی علی الدارقطنی ۱/ ۴۰۴ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف استحباب جماعۃ النساء کا قول منسوب کیا ہے۔

کتاب الآثار میں امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے باب قائم کر کے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے جماعۃ النساء کی حدیث نقل کی ہے۔

حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ نے شرح الوقایہ کے حاشیہ عمدۃ الرعایۃ میں تمام وجوہِ کراہت کوضعیف قرار دیا ہے، انہوں نے رسالہ تحفۃ النبلاء میں اس پر مفصل بحث کی ہے۔

مولانا عبدالشکور لکھنوی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ بھی "علم الفقہ" میں فرماتے ہیں:

صحیح یہ ہے کہ صرف عورتوں کی جماعت مکروہ نہیں، بلکہ جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جماعۃ النساء وحدہن کے بارے میں اس قدر احادیث، آثار اور کچھ فقہی روایات کے ہوتے ہوئے ابن عابدین رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کے قول کی بناء پر مکروہِ تحریمی کہنا محل نظر ہے، مکروہِ تحریمی احکام شرعیہ میں سے ایک حکم ہے جس کے لیے ادلہ اربعہ میں سے کوئی دلیل ضروری ہے۔

لہٰذا مہربانی فرما کر واضح کریں کہ احناف کا جماعۃ النساء خصوصاً فی التراویح کے سلسلہ میں محقق مذہب کیا ہے؟ جبکہ حافظ قرآن کے لیے ضبطِ قرآن کی اور کوئی صورت بھی بظاہر مشکل ہے، اگر حافظۂ قرآن اپنے گھر اور محلّہ کی عورتوں کو پردہ کے اہتمام کے ساتھ تراویح میں قرآن سنائے تو کیا یہ بھی مکروہ تحریمی ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

(۱) عن عائشة رَضِيَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهَا أن رسول الله ﷺ قال: لا خير في جماعة النساء الّا في المسجد أو في جنازة قتيل. رواه أحمد و الطبراني في الأوسط إلا أنه قال: لا خير في جماعة النساء إلا في مسجد جماعة، وفيه ابن لهيعة، وفيه كلام (مجمع الزوائد: ۱/۱۵۵) قلت: قد حسن له الترمذي واحتج به غير واحد. كما في مجمع الزوائد صـ ۵، ۱۲٦

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کی خارجِ مسجد جماعت سے خیریت کی نفی فرمائی اور یہ بات ظاہر ہے کہ مسجد جماعت میں عورتوں کی جماعت مردوں کے ساتھ ہوگی اس لیے کہ صرف اکیلی عورتوں کی جماعت کا مسجد میں کوئی بھی قائل نہیں تو معلوم ہوا کہ اکیلی عورتوں کی جماعت مکروہ ہے۔

(۲) قال ابن وهب: عن ابن ابي ذئب عن مولى لبني هاشم أخبره عن علي أبن أبي طالب رَضِيَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُ أنه قال: لا تؤم المرأة.

(المدونة لمالك: ۱/۸٦)

یہ روایت ابن ابی شیبہ نے بھی نقل کی ہے۔

(كتاب الآثار مع تعليق الشيخ ابى الوفاء الافغانى: ۱/۶۰۵)

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت سے یہ کلیہ معلوم ہوا کہ عورت امامت نہیں کرا سکتی خواہ مردوں کی ہو یا عورتوں کی۔

(٣) عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما بلفظ: لا تمنعوا نساء كم المساجد، وبيوتهن خير لهن. أخرجه أبو داؤد، وصححه ابن خزيمة، ولأحمد والطبراني من حديث أم حميد الساعدية أنها جاء ت إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله ﷺ! إني أحب الصلوٰة معك. قال: قد علمت، وصلوتك في بيتك خير لك من صلوتك في حجرتك، وصلوتك في حجرتك خير لك من صلاتك في دارك، وصلاتك في دارك خير لك من صلاتك في مسجد قومك، وصلاتك في مسجد قومك خير لك من صلاتك في مسجد القوم. وإسناد أحمد حسن، وله شاهد من حديث ابن مسعود عند أبي داؤد، ووجه كون صلاتها في الإخفاء أفضل تحقق الأمن فيه من الفتنة، ويتأكد ذلك بعد وجود ما أحدث النساء من التبرج والزينة، ومن ثم قالت عائشة ما قالت. (فتح الباري: ٢/٢٧٩)

(٤) قال الإمام مجد الدين الموصلي رحمه الله تعالى: ويكره للنساء حضور الجماعات، وأن يصلين جماعة (ف) فإن فعلن وقفت الإمام وسطهن.

وقال في الشرح: (وأن يصلين جماعة) لأنها لا تخلو عن نقص واجب أو مندوب؛ فإنه يكره لهن الأذان والإقامة وتقدم الإمام عليهن (فإن فعلن وقفت الإمام وسطهن) هكذا روي عن عائشة رضي الله تعالى عنها، وهو محمول على الابتداء. (الاختيار: ١/٥٩)

(٥) قال الإمام أبو بكر الحداد اليمني رحمه الله تعالى: (قوله يكره للنساء أن يصلين وحدهن جماعة) بغير رجال، وسواء في ذلك الفرائض والنوافل والتراويح.

وبعد أسطر: (قوله فإن فعلن وقفت الإمام وسطهن، وبقيامها وسطهن لا تزول الكراهة؛ لأن في التوسط ترك مقام الإمام، وإنما أرشد الشيخ إلى

ذلك لأنـه أقـل كـراهة مـن التـقدم؛ إذ هو أسترلها، ولأن الاحتراز عن ترك الستـر فرض والاحتراز عن ترك مقام الإمام سنة، فكان مراعاة الستر أولى. فـإذا صـليـن بجماعة صلين بلا أذان ولا إقامة، وإن تقدمت عليهن إمامهن لم تفسد صلاتهن. (الجوهرة النيرة: ١/٧٠)

(٦) قـال العلامه عالم بن العلاء الانصاري رحمه الله تعالى: معزيا إلى الـخـانـية: ويـكـره لـلـمرأة أن تؤم النساء؛ لعدم ورود السنة بالجماعة في حقهن، فإن فعلت قامت وسطهن. (الفتاوىٰ التتارخانية: ١/٦٠٨)

(٧) وفـي الهـنـدية: ويـكره إمامة المرأة للنساء في الصلوات كلها مـن الـفـرائض والنوافل، إلا في صلوة الجنازة. هكذا في النهاية، فإن فعلن وقـفـت الإمـام وسطهن، وبقيامها وسطهن لا تزول الكراهة، وإن تقدمت عـليهـن إمـامهـن لم تفسد صلاتهن. هكذا في الجوهرة النيرة. وصلاتهن فرادى أفضل. هكذا في الخلاصة. (عالمكيرية: ١/٨٥)

(٨) قـال الـعـلامة السيد الطحطاوي رحمه الله تعالى: (قـوله: ويكره تـحـريما جماعة النساء) لأن الإمام إن تقدمت لزمت زيادة الكشف، وإن وقـفـت وسـط الصف لزم ترك الإمام مقامه، وكل منهما مكروه، كما في الـعـنـاية، وهـذا يـقتضي عدم الكراهة لو اقتدت واحدة فقط محاذية لفقد الامـريـن اهــ حلبي. (وقال بعد أسطر) وإذا توسطت لا تزول الكراهة، إلا أنه أقل كراهية من التقدم. قاله في البحر.

(طحطاوي على الدر: ١/٢٤٥)

(٩) قـال الإمـام الزيلعي رحمه الله تعالى: (وجـمـاعة النساء) أي كره جماعة النساء وحدهن؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: صلاة المرأة في بيتها أفضل مـن صـلاتهـا فـى حـجرتها، وصلوتها فى مخدعها افضل من صلوتها فى بيتهـا. ولأنـه يلزمهن أحد المحظورين: إما قيام الإمام وسط الصف، وهو مـكـروه، أو تـقـدم الإمام، وهو أيضا مكروه في حقهن، فصرن كالعراة لم

يشرع في حقهن الجماعة أصلا. ولهذا لم يشرع لهن الأذان وهو دعاء إلى الجماعة، ولو لا كراهية جماعتهن لشرع. قال رحمه الله تعالیٰ: (فإن فعلن يقف الإمام وسطهن كالعراة) لأن عائشة رضي الله تعالیٰ عنها فعلت كذلك حين كان جماعتهن مستحبة ثم نسخ الاستحباب، ولأنها ممنوعة من البروز ولا سيما في الصلوٰة، ولهذا كان صلاتها في بيتها أفضل. وتنخفض في سجودها، ولا تجافي بطنها عن فخذيها، وفي تقديم إمامهن زيادة البروز فيكره. (تبيين الحائق: ١/١٣٥)

(١٠) قال الإمام الكاساني رحمه الله تعالیٰ: وكذا المرأة تصلح للامامة في الجملة، حتى لو أمت النساء جاز، وينبغي أن تقوم وسطهن؛ لما روي عن عائشة رضي الله تعالیٰ عنها: وقامت وسطهن، ولأن مبني حالهن على الستر، وهذا أسترلها إلا أن جماعتهن مكروهة عندنا، وعند الشافعي مستحبة كجماعة الرجال، ويروي في ذلك أحاديث، لكن تلك كانت في ابتداء الإسلام، ثم نسخت بعد ذلك. (البدائع: ١/١٥٧)

(١١) قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالیٰ: (قوله: وجماعة النساء) أي وكره جماعة النساء، لأنها لا تخلو عن ارتكاب محرم، وهو قيام الإمام وسط الصف فيكره كالعراة. كذا في الهداية، وهو يدل على أنها كراهة تحريم، لأن التقدم واجب على الإمام للمواظبة من النبي صلی الله علیه وسلم، وترك الواجب موجب لكراهة التحريم المقتضية للإثم، ويدل على كراهة التحريم في جماعة العراة بالأولى. (البحر الرائق: ١/٣٥١)

یہ چند روایاتِ حدیث وفقہ ہیں، ورنہ تقریباً تمام فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے جماعۃ النساء کو مکروہ لکھا ہے، طوالت کے خوف سے انہیں چھوڑ دیا۔

دلائل استحباب کا جائزہ:

(۱) اس حدیث ام ورقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بعض راویوں پر بعض محدثین نے کلام کیا ہے۔

(۲) یہ حدیث متروک العمل ہے کیونکہ مجوزین حضرات میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ محلوں میں

خواتین کی جماعت کے لیے بغرضِ اعلان مؤذن کا ہونا ضروری ہے۔

③ انہیں صرف فرائض کی اجازت ملی تھی، اس سے تراویح کے لیے جماعۃ النساء پر استدلال درست نہیں۔

حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں لفظ کان اور صیغہ مضارع کے علاوہ استمرار پر کوئی دلیل نہیں، امام نووی ودیگر محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق یہ دونوں لفظ ایک مرتبہ کے فعل کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں لہٰذا یہ استمرار میں نص نہیں۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے اجتہاد سے شروع کی تھی، تنبہ ہوا تو چھوڑ دی۔

حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی ایک واقعہ جزئیہ ہے جس سے امر کلی کا اثبات مشکل ہے، بالخصوص جبکہ دوسرے دلائل سے اس کی نفی ہورہی ہو۔

علاوہ ازیں یہ واقعات جزئیہ ہیں جو خصوصیت پر محمول ہیں یا منسوخ ہیں، لہٰذا ان سے عام معمول پر استدلال درست نہیں۔

امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الآثار میں حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نقل کرنے کے بعد خود اپنا مذہب اس کے خلاف ذکر کیا ہے اور فرمایا:

لا يعجبنا أن تؤم المرأة، فان فعلت قامت في وسط الصف مع النساء كما فعلت عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا، وهو قول أبي حنيفة رضی اللہ تعالیٰ عنہ.

(كتاب الآثار مع تعليق الشيخ أبي الوفاء الأفغاني: ١/٦٠٦)

محلی میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف استحباب جماعۃ النساء کی نسبت صحیح معلوم نہیں ہوتی، اس لیے کہ اُس روایت کے خلاف ہے جو اوپر مدونہ اور ابن ابی شیبہ سے نقل کی گئی ہے۔

ابن ہمام، علامہ عبدالحی لکھنوی، مولانا عبدالشکور لکھنوی رحمہم اللہ تعالیٰ کی بات ان کی اپنی تحقیق کی بنیاد پر ہے جو کہ جمہور احناف کے خلاف حجت نہیں، جبکہ ان کے بارے میں احناف رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان کی جو تحقیقات جمہور کے خلاف ہیں ان سے استدلال درست نہیں، وہ محقق تھے ان کے لیے اس کی گنجائش ہوگی، دوسرے مقلدین کے لیے قول امام ایسے مواقع پر حجت ہوتا ہے۔

اسی طرح کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ کا حال کسی پر مخفی نہیں، علاوہ ازیں کسی کا مذہب معلوم کرنے کے لیے اس کی مستند کتب کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، مستند کتب کے حوالے پیچھے گذر چکے ہیں۔

یہی حال التعلیق المغنی کا ہے۔

الحاصل: ان احادیث وآثار وعباراتِ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے مجموعہ سے واضح ہے کہ عورتوں کی جماعت مکروہِ تحریمی ہے، یہ صلاح وتقویٰ کے دور کی بات ہے، شیوعِ فتن کے اس دور میں اس کی اجازت مفاسدِ کثیرہ کا باعث ہے، حدیث میں گھر کے سب سے تاریک کمرے میں عورت کی نماز کو سب سے افضل قرار دیا ہے۔

ذخیرہ احادیث میں کہیں بھی یہ ثابت نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام اعلان فرمایا ہو کہ محلّہ کی عورتیں جمع ہو کر جماعت کیا کریں یا ہمارے گھر آ کر امہات المؤمنین کی اقتداء میں نماز پڑھا کریں یا اپنے گھروں میں جماعت سے نماز پڑھا کریں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو مسجدِ نبوی میں آنے کی اجازت دینے کے باوجود ان کو یہ ترغیب دی تھی کہ وہ گھر میں نماز پڑھیں اور گھر میں بھی سب سے مخفی گوشہ میں نماز پڑھنے کو افضل فرمایا۔

خلفاء راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اپنے اپنے ادوار میں عورتوں کی جدا جماعت کا کوئی انتظام نہیں فرمایا۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے دور میں عورتوں کو مرد امام کی اقتداء میں نماز پڑھنے کے لیے خروج سے منع کرنا شروع کر دیا تھا، بعد کے فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے تغیرِ زمان کی وجہ سے صراحۃً عدمِ جواز کا فیصلہ فرمایا، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عورتوں کا مسجد میں باجماعت نماز اداء کرنے کا عام معمول تھا۔

اس سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو نہ گھروں میں جماعت کی ترغیب دی اور نہ اس کا معمول تھا۔

جماعۃ النساء کی اجازت دینے میں جو مفاسد ہیں وہ اہلِ عقل وبصیرت پر مخفی نہیں، مثلاً:

(۱) محلے کی عورتوں کو جمع ہو کر باجماعت نماز یا تراویح پڑھنے کی اجازت دی جائے تو اس کے لیے خروج النساء من البیوت ایک ضروری امر ہے اور اس میں فتنہ ہے جس کی بناء پر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم وفقہاءِ عظام رحمہم اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو مسجدوں میں آنے سے منع فرمایا۔

(۲) اگر ایک ہی گھر کی خواتین کو باجماعت نماز یا تراویح کی اجازت دی جائے تو بھی یہ فتنہ سے خالی نہیں اس لیے کہ گھر میں غیر محارم بھی عموماً ہوتے ہیں، وہ سب مسجد میں تراویح بھی پابندی سے نہیں پڑھتے وہ دیر تک سریلی آواز میں قرآن مجید پڑھتے ہوئے سنیں گے تو دل میں طمع ہوگی اور ان کو گھر میں رہنے اور بے تکلفی کی بناء پر برائی کے مواقع زیادہ میسر ہیں اور اس میں کامیابی آسان ہے۔

(٣) مشاہدہ ہے کہ جو خواتین گھروں میں تراویح میں قرآن مجید سناتی ہیں ان کی آواز گھروں سے باہر ضرور جاتی ہے، اس سے اجتناب کی نہ فکر ہے نہ سدِ باب کی کوئی امید۔

غرضیکہ اس شر وفساد کے زمانہ میں خواتین کو تراویح میں قرآن مجید سنانے کی اجازت دینا مفاسدِ کثیرہ پر مشتمل اور فتنہ کا ذریعہ ہے، اس لیے اگر بعض فقہاء کے قولِ کراہتِ تنزیہیہ کو صحیح تسلیم کر بھی لیا جائے تو اولاً یہ کہا جائے گا کہ عوارض مذکورہ سے قطع نظر فی نفسہٖ عورتوں کی جماعت مکروہِ تنزیہی ہے، مگر ان عوارض کی بناء پر مکروہِ تحریمی ہو جائے گی۔

باقی رہا ضبطِ قرآن کا عذر، تو ضبطِ قرآن کے لیے تراویح میں سنانا ہی کیا ضروری ہے؟ پابندی سے اپنے طور پر تلاوت یا نماز سے خارج ایک دوسرے کو سنانے کا معمول رکھا جائے تو یہ مقصد باحسن وجوہ حاصل ہو سکتا ہے جو سنت اور طریقِ سلفِ صالحین کے عین مطابق ہے۔

هذا ما عندي، والله سبحانه وتعالىٰ أعلم بالصواب

٢٨/ صفر ١٤١٩هـ

نابالغ بچوں کا صف اوّل میں کھڑا ہونا

سؤال: آپ نے احسن الفتاویٰ ٣/ ٢٨٠ اور ٥١٦ میں لکھا ہے کہ نابالغ بچوں کا پہلی صف میں کھڑا ہونا بلا کراہت جائز ہے، بلکہ اس زمانے میں بچے اکٹھے پچھلی صف میں کھڑے ہوں تو شرارتیں کر کے اپنی اور دوسروں کو نمازیں خراب کرتے ہیں، اس لیے بہتر یہی ہے کہ ان کو اگلی صفوں میں متفرق طور پر کھڑا کیا جائے۔ آپ کا یہ فتویٰ ان احادیث اور عبارات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے خلاف ہے، جن میں صفوف کی ترتیب بیان کرتے ہوئے نابالغ بچوں کی صف کو بالغین کی صفوف کے پیچھے بنانے کا ذکر ہے اور اسے مستحب قرار دیا گیا ہے۔ بلکہ حضرت عمر، حضرت حذیفہ اور دیگر کئی صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بارے میں بعض کتب میں مذکور ہے کہ کسی بچے کو بالغین کی صف میں دیکھتے تو علیحدہ کر دیتے۔ تسلی بخش جواب مرحمت فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

بچوں کو پیچھے کھڑا کرنا مستحب ہے، اگر ان سے کسی شرارت اور اپنی نمازیں خراب کرنے اور دوسروں کی نمازوں میں خلل ڈالنے کا اندیشہ نہ ہو تو اسی پر عمل کرنا چاہیے۔

مگراس زمانہ میں مشاہدہ ہے کہ جب بچے اکٹھے کھڑے ہوتے ہیں تو وہ ضرور شرارت کرتے ہیں، باتیں کرتے ہیں، ہنستے ہیں، جس سے ان کی اپنی نماز تو خراب ہوتی ہی ہے، بالغین کی نمازوں میں بھی شدید خلل ہوتا ہے، اسی بناء پر بعض متاخرین فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے کہ بچوں کو بالغین کی صف میں کھڑا کرنا ہی متعین ہے۔ چنانچہ علامہ رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

قال الرحمتي رحمہ اللہ تعالیٰ: ربما يتعين في زماننا إدخال الصبيان في صفوف الرجال؛ لأن المعهود منهم إذا اجتمع صبيان فأكثر تبطل صلوة بعضهم ببعض، وربما تعدى ضررهم إلى فساد صلوٰة الرجال انتهى.

(التحرير المختار: ۱/۷۳)

خلاصہ یہ ہے کہ بچوں کو پیچھے کھڑا کرنا مستحب لعینہ ہے اور عوارض مذکورہ کی بناء پر بالغین کی صفوں میں متفرق کھڑا کرنا مستحب لغیرہ ہے، جو خاص حالات وضرورتِ شدیدہ کے وقت درجۂ واجب تک بھی پہنچ سکتا ہے، جیسا کہ علامہ رافعی کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

اشکال:

کسی کو یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ بچے تو شریر ہوتے ہی ہیں، یہ کوئی نئی چیز تو نہیں جس کی وجہ سے احادیث و آثارِ صحابہ سے ثابت شدہ مطلق حکمِ استحباب کو تبدیل کر کے مستحب لعینہ ومستحب لغیرہ کی تفصیل بیان کی جائے۔

جواب:

قرونِ اولیٰ اور اس کے قریب کے زمانے اور دورِ حاضر اور ماضی قریب کے زمانے میں تین وجوہ سے فرق ہے:

① اس زمانے میں بچے اس قدر شریر نہیں ہوتے تھے جتنے دورِ حاضر میں ہیں۔

② ان کی نگرانی اور بڑوں کی طرف سے گرفت جتنی شدید ومؤثر اس وقت تھی وہ اب نہیں رہی۔

③ اگر کوئی نمازی کسی بچے کو ڈانٹ دے یا سرزنش کرے تو اس کے والدین ناراض نہیں ہوتے تھے، بلکہ خوش ہوتے تھے، جبکہ دورِ حاضر میں سخت ناراض ہوتے ہیں۔ والأحكام تتغير بتغير الزمان.

یہ حکم ان بچوں سے متعلق ہے جو نماز اور وضوء وغیرہ کی تمیز رکھتے ہوں، زیادہ چھوٹے بچوں کو مردوں کی صف میں کھڑا کرنا مکروہ ہے، بلکہ مسجد میں لانا ہی جائز نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۷/ ذي الحجه ۱۴۲۰ھ

امام نے قراءۃ شروع کردی تو مقتدی ثناء نہ پڑھے

سوال: اگر مقتدی امام کے ساتھ تکبیرۂ تحریم میں شریک نہ ہوسکا، قراءۃ شروع ہونے کے بعد شریک ہوا تو ثناء پڑھے یا نہیں؟ قراءۃ جہریہ وسریہ میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

قراءۃ شروع ہونے کے بعد مقتدی پر انصات واجب ہے، اس لیے ثناء نہ پڑھے، خواہ امام جہراً قراءۃ کررہا ہو یا سراً۔

قال الإمام الكاساني رحمه الله تعالیٰ: ولنا قوله تعالیٰ: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٤) أمر بالاستماع والإنصات، والاستماع وإن لم يكن ممكنا عند المخافتة بالقراءة والإنصات ممكن، فيجب بظاهر النص.

وعن أبي بن كعب رضي الله تعالیٰ عنه أنه لما نزلت هذه الآية تركوا القراءة خلف الإمام، وإمامهم كان رسول الله صلی الله علیه وسلم، فالظاهر أنه كان بأمره، وقال صلی الله علیه وسلم في حديث مشهور: إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فانصتوا. الحديث. أمر بالسكوت عند قراءة الإمام. (بدائع الصنائع: ١/٥١٨)

وقال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالیٰ: (قوله بالنص) يعنى قوله تعالیٰ: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾ والإنصات لا يخص الجهرية، لأنه عدم الكلام، لكن قيل إنه السكوت للاستماع لا مطلقا، وحاصل الاستدلال بالآية أن المطلوب أمران: الاستماع والسكوت فيعمل بكل منهما، والأوّل يخص الجهرية والثاني لا، فيجري على إطلاقه فيجب السكوت عند القراءة مطلقا. (فتح القدير: ١/٢٩٨)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالیٰ: وقرأ كما كبر سبحانك اللّٰهم (إلى أن قال) إلا إذا شرع الإمام في القراءة، سواء كان مسبوقا أو

مدركا، وسواء كان إمامه يجهر بالقراءة أولا، فإنه لا يأتي به لما في النهر عن الصغرىٰ: أدرك الإمام في القيام يثنى مالم يبدأ بالقراءة، وقيل في المخافتة يثنى.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: تحت قوله: لما في النهر: وهو (أي الثناء في المخافتة) ضعيف لتعبير الصغرى عنه بقيل، ووجهه أنه إذا امتنع عن القراءة فبالأولى أن يمتنع عن الثناء. (ردالمحتار: ۱/۳۲۸)

لیکن علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شارح تنویر علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ سے مقتدی کے لیے مطلقاً ترک ثناء کی ترجیح نقل کرنے کے بعد دوسرے فقہاء سے سری نمازوں میں ثناء پڑھنے کی ترجیح نقل کی ہے اور اپنا رجحان بھی اسی طرف ظاہر فرمایا ہے۔

وهذا نصه:

وأقول: ما ذكره المصنف جزم به في الدرر، وقال في المنح: وصححه في الذخيرة، وفي المضمرات: وعليه الفتوىٰ اهـ ومشى عليه في منية المصلي، والشارح في الخزائن وشرح الملتقى، واختاره قاضيخان حيث قال: ولو أدرك الإمام بعد ما اشتغل بالقراءة قال ابن الفضل: لا يثني، وقال غيره: يثني، وينبغي التفصيل، إن كان الإمام يجهر لا يثني، وإن كان يسر يثني اهـ وهو مختار شيخ الإسلام خواهر زاده، وعلله في الذخيرة بما حاصله: أن الإستماع في غير حالة الجهر ليس بفرض، بل يسن تعظيما لقراءة القرآن، فكان سنة غير مقصودة لذاتها، وعدم قراءة المؤتم في غير حالة الجهر لا لوجوب الإنصات، بل لأن قراءة الإمام له قراءة، وأما الثناء فهو سنة مقصودة لذاتها، وليس ثناء الإمام ثناء للمؤتم، فإذا تركه يلزم ترك سنة مقصودة لذاتها للإنصات الذي هو سنة تبعا، بخلاف تركه حالة الجهر اهـ فكان المعتمد ما مشي عليه المصنف، فافهم. (ردالمحتار: ۱/۳۲۸)

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے منحۃ الخالق میں بھی یہی تحقیق ذکر فرمائی ہے، مگر یہ تحقیق دلائل ذیل کے خلاف ہے:

(١) یہ قول نص قرآن ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ اور نص حدیث "إذا قرأ الإمام فأنصتوا" کے خلاف ہے، ان میں مطلقاً قراءۃ شروع ہونے کے بعد انصات کا حکم ہے، جہر وسر کا کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

(٢) اگر اس قول کو صحیح تسلیم کیا جائے تو سری نمازوں میں مقتدی کے لیے فاتحہ پڑھنا بطریق اولیٰ مستحب ہونا چاہیے، حالانکہ وہ ممنوع ہے تو ثناء پڑھنا بطریق اولیٰ ممنوع ہونا چاہیے، چنانچہ خود علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہی بات کہی ہے:

ووجهه أنه إذا امتنع عن القراءة فبالأولى أن يمتنع عن الثناء.

اس کے علاوہ فاتحہ کے بارے میں کثرت سے احادیث مروی ہیں، نیز بعض ائمہ کے نزدیک قراءۃ فاتحہ مقتدی پر بھی فرض ہے، بعض کے نزدیک مطلقاً اور بعض کے نزدیک سری نمازوں میں، لہٰذا احادیث اور خروج عن الاختلاف کی بناء پر فاتحہ کی اہمیت ثناء سے زیادہ ہے۔

مگر اصل مذہبِ حنفیہ میں مذکور الصدر نصوص کی وجہ سے سری نمازوں میں بھی انصات واجب ہے، اور فاتحہ پڑھنا مکروہ، حتیٰ کہ سکتات کے دوران پڑھنے کی بھی اجازت نہیں۔

(٣) اس تحقیق کا مدار سری نمازوں میں انصات کو سنت قرار دینے پر رکھا گیا ہے، حالانکہ انصات واجب ہے، چنانچہ علامہ رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

(قوله علله في الذخيره بما حاصله الخ) خلاف المشهور فإن المشهور أن السكوت في السرية والجهرية واجب لا سنة.

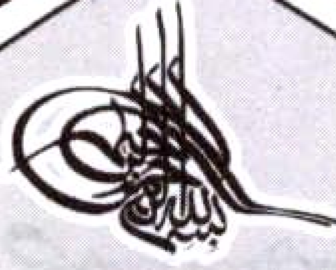
(التحرير المختار: ١/ ٦٠)

حاصل یہ کہ امام سرخسی، امام کاسانی، امام ابن ہمام اور علامہ حصکفی رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہی راجح ہے کہ مقتدی قراءۃ شروع ہونے کے بعد ثناء نہ پڑھے، خواہ قراءۃ سریہ ہو یا جہریہ۔ ائمہ حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے مسئلہ قراءۃ خلف الامام میں قولِ وجوبِ انصات کا تقاضا بھی یہی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٦/ ربيع الأوّل ١٤٢٢ھ



إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا



ضمیمۃ

المشکوٰۃ لمسألۃ المحاذاۃ



- ائمہ حرمین امامتِ نساء کی نیت کرتے ہیں یا نہیں؟
- جمعہ کی سنن قبلیہ اور وتر میں مذاہبِ ائمہ کی رعایت نہیں کرتے۔
- نیت سے عدمِ نیت بہتر ہے۔

ضميمة

المشكوٰة لمسألة المحاذاة

سوال: جناب کا رسالہ "المشکوٰۃ لمسألة المحاذاة" پڑھنے کا موقع ملا، اس رسالہ میں جنابِ والا نے نیتِ امامت نساء بیان کرتے ہوئے یہ تحریر فرمایا ہے:

''ائمہ حرمین شریفین عورتوں کی نیت نہیں کرتے۔''

جس کا مطلب یہ ہوا کہ چونکہ ہمارے نزدیک امامتِ نساء کی نیت ضروری ہے، اس لیے ائمہ حرمین شریفین کے پیچھے عورتوں کی نماز نہیں ہوتی، آپ نے شیخ عبد العزیز بن عبداللہ بن باز کا فتویٰ ثبوت کے طور پر نقل کیا ہے کہ ان کے مذہب کے مطابق امامتِ نساء کی نیت ضروری نہیں۔

میرے ناقص خیال میں امامت کی نیت نہ کرنا اور نیت کا ضروری نہ ہونا دو مختلف باتیں ہیں، شیخ مذکور کے فتویٰ سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں امامتِ نساء کی نیت شرط نہیں، لیکن یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ ائمہ حرمین شریفین امامتِ نساء کی نیت نہیں کرتے۔

ثبوت کے لیے اگر آپ کسی امام حرم کا حوالہ دیتے کہ وہ نیت نہیں کرتے یا عبد العزیز بن باز نے یہ تحریر فرمایا ہوتا کہ ائمہ حرم امامتِ نساء کی نیت نہیں کرتے تو بات معقول تھی، لیکن یہاں دعویٰ اور دلیل میں کوئی تطابق نہیں نظر آتا۔

جنابِ والا کے مذکورہ رسالہ میں مذکورہ مسئلہ پڑھنے کے بعد بڑی پریشانی رہی کہ نہ معلوم لاکھوں عورتوں کی نمازوں کا کیا ہوگا؟ عموماً بڑے بڑے بزرگوں کے گھر والوں کو دیکھا کہ وہاں کے ائمہ کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں۔

نیز ہمارے پیر اور مرشد حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ کے اہل خانہ باقاعدگی سے ائمہ حرمین کے پیچھے نماز پڑھتے تھے اور کبھی بھی حضرت شیخ الحدیث نور اللہ مرقدہ نے انہیں روکا نہیں۔

بہر حال یہ پریشانی اس وقت دور ہوئی کہ جب امامِ حرم شیخ محمد عبد اللہ بن السبیل کی یہاں تشریف آوری ہوئی، ایک سال ہوا امام موصوف کو حکومت نے رئیس الائمہ بنا دیا ہے، چنانچہ ائمہ حرم ہر بات میں ان

سے مشورہ کرتے ہیں، امام حرم کی تشریف آوری کے موقع پر ان سے امامتِ نساء کی نیت اور ان کے یہاں عدمِ شرط ہونے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو موصوف نے فرمایا:

"اگرچہ ہمارے نزدیک امامتِ نساء کی نیت ضروری نہیں، لیکن ہم دوسرے مذاہب کی رعایت ضرور کرتے ہیں، چنانچہ ہم عورتوں کی نیت ضرور کرتے ہیں، صرف عورتوں ہی کی نہیں بلکہ بچوں کی بھی نیت کر لیتے ہیں، میرے علاوہ تمام ائمہ حرم بھی یہی کرتے ہیں۔"

امید ہے کہ حضرتِ والا اس سلسلہ میں مزید تحقیق فرما کر اپنی بات سے رجوع فرمالیں گے۔ دعاء خیر میں یاد فرمانے کی متأدبانہ گزارش ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

رسالہ مذکورہ کے آخر میں عنوان "ازالۂ اشتباہات" کا مضمون آخر تک غور سے پڑھیں تو شاید اشکال نہ رہے۔ میرے سامنے اور بھی متعدد واقعات ہیں کہ یہ حضرات دوسرے مذاہب کی عمداً مخالفت کرتے ہیں، اگر اب ترکِ مخالفت کا دور آگیا ہے تو جمعہ کی اذانِ ثانی اور خطبہ کے درمیان چار رکعات سنن مؤکدہ کے لیے وقت دلوا کر امت پر احسان فرمائیں، سنن قبل الخطبہ اور وتر میں رعایت مذاہب کروا کر عند اللہ مأجور وعند الناس مشکور ہوں، اس سلسلہ میں اپنی کوشش کی تفصیل اور اس کے نتائج سے مطلع کریں، انتظار رہے گا۔

شكر الله سعيكم.

آخر میں پھر اس طرف توجہ دلاتا ہوں کہ نیت سے عدمِ نیت بہتر ہے، جس کی مفصل وجہ رسالہ مذکورہ کے آخر میں تحریر ہے۔

یہ مسئلہ بھی متفق علیہا ہے کہ عورت کی نماز گھر میں بہر حال افضل ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۱/جمادی الاولی ۱۴۱۰ھ



سبحان الله

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فاسِق کی امامت واقتداء

- فاسق کی اِمامت واِقتداء دونوں مکروہِ تحریمی ہیں۔
- یہ کراہت دو شرطوں سے مشروط ہے:

★ فاسق امام کو معزول کرنے پر قدرت نہ ہو۔

★ قریب کوئی صالح اِمام میسر نہ ہو۔

رسالہ

فاسق کی اِمامت

سوال: امامت فاسق اور اقتداء بالفاسق دونوں مکروہ ہیں یا صرف امامت؟ نیز فاسق کے پیچھے نماز مکروہِ تنزیہی ہے یا تحریمی؟ اگر تحریمی ہے تو اس کا اعادہ واجب ہے یا نہیں؟ اس میں قادر علی العزل اور غیر قادر کا فرق ہے یا نہیں؟

الجواب باسم ملہم الصواب

امامت فاسق اور اقتداء الفاسق دونوں کی کراہت کی فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے تصریح کی ہے، علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مجتبیٰ ومبسوط سے اقتداء بالمبتدع کی کراہت نقل کی ہے اور کراہتِ امامت میں مبتدع اور فاسق کا ایک ہی حکم ہے۔

كما صرح به ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ وهذا نصه: فهو كالمبتدع تكره إمامته بكل حال.

اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مبتدع کی طرح فاسق کی اقتداء بھی مکروہ ہے، نیز جب امامت مکروہ ہے تو اقتداء کراہت سے کیسے خالی ہوگی؟ جبکہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے۔

قادر علی العزل وغیر قادر علی العزل کے درمیان فرق ہے یا نہیں؟ اس بارے میں کراہتِ اقتداء بالمبتدع مطلقاً منقول ہے، قادر علی العزل وغیر قادر کا کوئی فرق نہیں کیا گیا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ کراہتِ اقتداء بالفاسق بھی مطلق ہو۔ نیز فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے کراہتِ امامتِ فاسق کی علت یہ بیان کی ہے کہ وہ امورِ دینیہ کا اہتمام نہیں کرتا تو بعید نہیں کہ بلا وضوء ہی نماز پڑھا دے، اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ کراہتِ اقتداء مطلق ہو، اس لیے کہ یہ علت تو بہرحال موجود رہتی ہے۔

مگر علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جمعہ میں اقتداء بالفاسق کو مکروہ قرار دیا ہے، بشرطیکہ جمعہ متعدد جگہوں میں قائم ہوتا ہو (اس لیے کہ ایسی صورت میں دوسری جگہ صالح امام مل سکتا ہے) اگر جمعہ متعدد جگہ قائم نہ ہوتا ہو تو اقتداء بالفاسق مکروہ نہیں۔

اس کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری نمازوں میں بھی غیر قادر علی العزل کو قریب میں کوئی صالح امام میسر نہ ہو تو

اس کے لیے اقتداء بالفاسق مکروہ نہ ہو۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عثمان اور دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے عمل سے استدلال کرکے فرمایا کہ یہ کراہت قادر علی العزل اور عدمِ ترتبِ فتنہ کے ساتھ مقید ہے، عجز وخوفِ فتنہ کی صورت میں اقتداء بالفاسق کی کراہت زائل ہو جائے گی۔

لہٰذا علامہ شامی اور علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اقوال کے پیشِ نظر فاسق کو ہٹانے پر قدرت نہ ہونے اور قریب میں کوئی اور صالح امام میسر نہ ہونے کی صورت میں اقتداء بالفاسق مکروہ نہیں، قادر علی العزل یا وہ شخص جس کو قریب میں صالح امام میسر ہو اس کے لیے اقتداء بالفاسق مکروہ ہے، کراہت کے تحریمیہ یا تنزیہیہ ہونے میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ یہ مکروہِ تحریمی ہے، مگر پھر بھی واجب الاعادہ نہیں، کیونکہ حدیث شریف میں ہے:

"صلوا خلف کل برو فاجر."

اس زمانے میں اکثر وبیشتر یہی حال ہے کہ غیر قادر علی العزل اگر امام کو ہٹانے کی بات کرتا ہے تو فتنہ ہوتا ہے، گو اس درجہ کا فتنہ نہ ہو کہ قتل اور خونریزی کی نوبت آئے، مگر لڑائی جھگڑا، مار کٹائی، گالم گلوچ سے جس درجہ مسجد کی فضا مسموم ومکدر ہوگی وہ کراہت کے ازالہ کے لیے کافی ہونی چاہیے۔ خصوصاً جبکہ علامہ ابن نجیم جیسے بعض بڑے فقہاء نے اس کراہت کو کراہتِ تنزیہیہ قرار دیا ہے۔

قال العلامة العيني رحمه الله تعالىٰ: والفاسق؛ لأنه لا يهتم لأمر دينه فيردد فيه الناس، وفيه تقليل الجماعة (إلى أن قال) وأما وجه الكراهية فلما قلنا، ولهذا قال أصحابنا: لا ينبغي أن يقتدىٰ بالفاسق إلا في الجمعة؛ لأن في سائر الصلوات يجد إماما غيره، بخلاف الجمعة، وكان ابن مسعود رضي الله تعالىٰ عنه يصلي خلف الوليد بن عقبة في صلوٰة الجمعة وسائر الصلوات، وكان الوليد واليا بالكوفة، وكان فاسقا حتى صلى بالناس يوما وهو سكران. كذا في شرح الإرشاد. وفي المحيط: لوصلى خلف الفاسق أو المبتدع يكون محرزا ثواب الجماعة؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: صلوا خلف كل برو فاجر۔ وأما لا ينال ثواب من صلى خلف تقي. ثم الفاسق إذا كان يؤم وعجز القوم عن منعه تكلموا فيه، قيل: يقتدىٰ به في صلوٰة

الجمعة ولا يترك الجمعة بإمامته، أما فى غيرها من المكتوبات فلا بأس بأن يتحول إلى مسجد آخر ولا يصلى خلفه، ولا يأثم بذلك، وفى المجتبى والمبسوط: يكره الاقتداء بصاحب البدعة، وفى شرح بكر: فأصل الجواب أن من كان من أهل قبلتنا ولم يعمل فى قوله حتى لم يحكم بكفره تجوز الصلاة خلفه. (البناية: ٢/٣٩٢)

(ومثله فى الهداية وفتح القدير: ١/٣٠٤)

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ويكره تنزيها إمامة العبد (إلى أن قال) وفاسق.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: قوله و فاسق الخ ...... وفى المعراج: قال أصحابنا: لا ينبغي أن يقتدى بالفاسق إلا فى الجمعة؛ لأنه فى غيرها يجد إماما غيره. قال فى الفتح: وعليه فيكره فى الجمعة إذا تعددت إقامتها فى المصر على قول محمد المفتى به، لانه بسبيل إلى التحول ...... وأما الفاسق فقد عللوا كراهة تحريمه بأنه لا يهتم لأمر دينه، وبأن فى تقديمه للجماعة تعظيماً له، وقد وجب عليهم إهانته شرعاً، ولا يخفى أنه إذا كان أعلم من غيره لا تزول العلة، فإنه لا يؤمن أن يصلى بهم بغير طهارة، فهو كالمبتدع تكره إمامته بكل حال، بل مشى فى شرح المنية على أن كراهة تقديمه كراهة تحريم؛ لما ذكرنا، قال: ولذا لم تجز الصلوٰة خلفه عند مالك ورواية عن أحمد. (ردالمحتار: ١/٥٥٩)

عن معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: أطع كل أمير وصل خلف كل إمام ولا تسبن أحدا من أصحابي. رواه الطبراني فى الكبير.

عن عبيد الله بن عدى بن الخيار أنه دخل على عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه وهو محصور فقال: إنك إمام عامة ونزل بك ما ترى، ويصلى لنا إمام فتنة ونتحرج. فقال: الصلوٰة أحسن ما يعمل الناس فإذا أحسن الناس فأحسن معهم، وإذا أساؤوا فاجتنب إساء تهم.

(أخرجه البخاري: ١/٩٦)

قال العلامة العثماني رحمہ اللہ تعالیٰ: قوله عن معاذ بن جبل. قلت: دلالته على الجزء الأول من قوله: وصل خلف كل إمام ظاهرة، ولا خلاف فى صحة الصلوٰة خلف الفاسق بين الأئمة الإما روي عن مالك وأحمد (كما فى رحمة الأمة صـ ٢٥) وأما أنها مكروهة فلا خلاف فى ذلك كما صرح به فى النيل (٣/٤٢) ودليل الكراهة هو حديث أبى أمامة وحديث عبد الله بن عمرو المذكوران فى الباب السابق، وهى مقيدة بالقدرة على عزله عن الإمامة وعدم ترتب فتنة عليه، كما سيأتي فى شرح الحديث الآتى. فلا تعارضها أحاديث الباب؛ فإنها واردة فى الصلوٰة خلف الأمراء والمتغلبين ولا يخفى ما فى عزلهم من الفتنة.

قوله: عن عبيد الله بن عدي ...... دلالته على صحة الصلوٰه خلف الفاسق من قول عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ ظاهرة، والمراد بإمام الفتنة هو كنانة بن بشر البلوي أحد رؤوس المصريين، فإن سيف بن عمر روى حديث الباب فى كتاب الفتوح من طريق أخرى عن الزهرى بسنده فقال فيه: دخلت على عثمان وهو محصور وكنانة يصلى بالناس، فقال: كيف ترىٰ الحديث. كذا قال الحافظ فى الفتح. (٧/١٥٩)

وفيه دليل على كراهة الصلوٰة خلفه أيضاً، لما فيه من قول عبيد الله بن عدي: "ونتحرج"، ولما فى رواية سيف بن عمر من قول يوسف الأنصارى: كره الناس الصلوٰة خلف الذين حاصروا عثمان، ولكن عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ إنما حضهم على الصلوٰة خلفهم؛ لما علم من عجز القوم عن عزلهم، وبذلك تزول الكراهة عن من يقتدى به. (إعلاء السنن ٤/٢٣١)

قال العلامة ابن نجيم رحمہ اللہ تعالیٰ: فالحاصل أنه يكره لهؤلاء التقديم ويكره الاقتداء بهم كراهة تنزيهية. (البحر: ١/٦١٠)

وقال العلائى رحمہ اللہ تعالیٰ: (ويكره) تنزيها. (درالمحتار: ١/٥٥٩)

وقال العلامة الخوارزمی رحمہ اللہ تعالیٰ: قوله وإن تقدموا جاز، لقوله عليه السلام: صلوا خلف كل بر وفاجر ...... وجه الاستدلال بالحديث أنه عليه السلام جوز الاقتداء بكل بروفاجر، و كل واحد من هؤلاء المذكورين بعد كونه مسلما لا يخلو إما أن كان برا أو فاجرا فيصح الاقتداء بهم، ولأن الحديث دل على جواز الاقتداء بالفاسق مع الموجب للتنفير، وموجب التنفير موجود فی غيره، فيثبت الحكم فی الفاسق بالعبارة وفی غيره بالدلالة، وقال مالك رحمہ اللہ تعالیٰ: لا تجوز الصلوٰة خلف الفاسق؛ لأنه لما ظهرت منه الخيانة فی الأمور الدينية فلا يؤتمن فی أهم الأمور۔ ولكنا نقول: إن عبد اللّٰه بن عمر وأنس بن مالك وغيرهما من الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم، وكذلك التابعون كانوا يصلون خلف الحجاج صلوة الجمعة وغيرها، مع أنه كان أفسق أهل زمانه.

(الكفاية مع فتح القدير: ۱/۳۰٤)

فی شرح الوقاية: "فإن أم عبد أو أعرابي أو فاسق أو أعمى أو مبتدع أو ولد الزنا كره. (۱/۱٥۲)

قال العلامة اللكنوي رحمہ اللہ تعالیٰ: قوله: كره، الكراهة فی تقديم الفاسق تحريمية، وكذا المبتدع.

(عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية: ۱/۱٥۲)

فی المراقي: ولذا كره إمامة الفاسق العالم لعدم اهتمامه بالدين، فتجب إهانته شرعاً فلا يعظم بتقديمه للجماعة، وإذا تعذر منعه ينتقل عنه إلى غير مسجده للجمعه وغيرها، وإن لم يقم الجمعة إلا هو تصلى معه.

وفی حاشية الطحطاوي على الدر: فتجب إهانته ...... تبع فيه الزيلعی ومفاده كون الكراهة فی الفاسق تحريمية. (الطحطاوي على المراقي: صـ ۱٦٥)

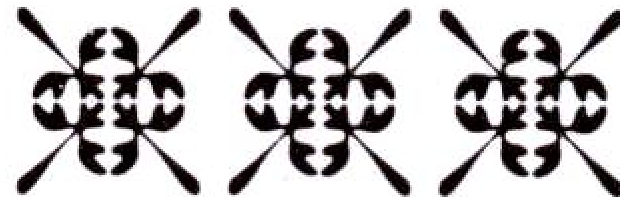
قال العلامة الزيلعي: والفاسق؛ لأنه لا يهتم لأمر دينه، ولأن فی تقديمه للإمامة تعظيمه، وقد وجب عليهم إهانته شرعا ...... وإن تقدموا جاز لقوله

علیہ السلام: صلوا خلف كل بر وفاجر. والفاجر إذا تعذر منعه يصلى الجمعة خلفه، وفي غيرها ينتقل إلى مسجد آخر، وكان ابن عمر وأنس يصليان الجمعة خلف الحجاج. (التبيين: ١/١٣٥)

خلاصہ یہ کہ فاسق کی امامت اور اقتداء دونوں مکروہ ہیں، امامت کی کراہت تو مطلقاً ہے، اقتداء کی کراہت مشروط ہے فاسق کو امامت سے ہٹانے کی قدرت یا دوسرے صالح امام کے میسر ہونے سے، اگر امام کو ہٹانے پر قدرت نہ ہو اور قریب میں کوئی صالح امام بھی میسر نہ ہو تو اقتداء مکروہ نہیں۔

قدرت علی العزل یا صالح امام میسر ہونے کی صورت میں کراہت کے تحریمیہ یا تنزیہیہ ہونے میں اختلاف ہے، بعض فقہاء جیسے علامہ ابن نجیم اور صاحب درمختار نے اسے کراہۃ تنزیہیۃ قرار دیا ہے، جبکہ دیگر فقہاء کے ہاں کراہۃ تحریمیہ ہے اور یہی راجح ہے، لیکن بہرصورت نماز واجب الاعادہ نہیں، کیونکہ صلوۃ خلف الفاسق حدیث: "صلوا خلف كل برو فاجر" کی وجہ سے قاعدہ "كل صلوة أديت مع الكراهة التحريمية تجب إعادتها" سے مستثنیٰ ہے۔ احسن الفتاویٰ: ۳ / ۲٦١ میں فاسق کے پیچھے نماز کو مکروہ لکھا ہے، اس میں بھی یہ شرط ہے کہ قادر علی العزل ہو یا صالح امام میسر ہو جیسے (١/٢٦٠) سے معلوم ہو رہا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٢٤/رجب ١٤٢١ھ



باب مفسدات الصلوٰة ومكروهاتها

نابالغ کا فتح قبول کرنا

سؤال: فرض نماز یا تراویح میں نابالغ لقمہ دے اور امام قبول کر لے تو نماز کا کیا حکم ہے؟ فاسد ہو جائے گی یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

قال شمس العلماء العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالیٰ: وفتح المراهق كالبالغ. (البحر: ٢/٦) ومثله في حاشية الطحطاوي على المراقي صـ ١٨٣ وفي الهندية: ١/٩٩.

اس کے مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ بارہ سال سے کم عمر کے بچے کا لقمہ قبول کرنا مفسد ہے، مگر علامہ شلبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے غایہ سے نقل فرمایا ہے:

وفتح المراهق كالبالغ، وعن عبد الله وفتح الصغار ذكره في مختصر البحر اهـ. (حاشية الشلبي بهامش الزيلعي: ١/١٥٦)

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالیٰ في باب الأذان: (قوله: صبي مراهق) المراد به العاقل وإن لم يراهق كما هو ظاهر البحر وغيره.

(ردالمحتار: ١/٢٦٢)

اس سے معلوم ہوا کہ فتح المراہق میں بھی مراہق سے عاقل مراد ہے، اصول کا مقتضی بھی یہی ہے کہ سات برس کا بچہ جب ممیز و عاقل ہو تو اس کا لقمہ صحیح ہونا چاہیے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۸/ رمضان ۱٤٠١ھـ

جوڑا باندھ کر نماز پڑھنا

سؤال: بالوں کا جوڑا باندھ کر نماز پڑھنا جسے تمام کتبِ فقہ میں مکروہ لکھا ہے۔ یہ کراہت صرف مردوں کے لیے ہے یا عورتوں کے لیے بھی؟ بہت سے اہل علم حضرات سے سنا ہے کہ یہ کراہت دونوں کے لیے عام

ہے، اس لیے کہ کتبِ فقہ میں یہ حکم مطلقاً مذکور ہے، عورتوں کا استثناء کہیں مذکور نہیں، جبکہ بعض حضرات اسے مردوں کے ساتھ خاص قرار دیتے ہیں، آپ کی رائے کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

میرے نزدیک دوسری رائے صحیح ہے، مندرجہ ذیل دلائل وشواہد اس کے مؤید ہیں:

① جس حدیث کے حوالہ سے یہ مسئلہ کتبِ فقہ میں مذکور ہے اس میں صرف مردوں کا ذکر ہے:

عن أم سلمة رضی اللہ تعالیٰ عنہا أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم نهي أن يصلي الرجل ورأسه معقوص. رواه الطبراني في الكبير و رجاله رجال الصحيح.

(مجمع الزوائد: ۲/۲۴۲)

② جوڑا باندھنا مردوں کی معتاد ہیئت کے خلاف ہے، لہٰذا ان کے لیے ایسی ہیئت اختیار کر کے نماز پڑھنا مکروہ ہے، اس کے برعکس عورتوں میں یہ ہیئت معتاد ومعروف ہے، لہٰذا ان کے لیے کراہت کی کوئی وجہ نہیں۔

③ یہ صورت عورتوں کے لیے موجب ستر ہے، اس میں بالوں کے کھلنے اور ظاہر ہونے کا کوئی امکان نہیں، جبکہ کھلے بالوں کی صورت میں بالوں کا لٹک کر ظاہر ہوجانا اور نماز فاسد ہوجانا کچھ بعید نہیں۔

④ بہشتی زیور میں کتبِ فقہ میں مذکورہ تمام مکروہات صلوٰۃ کا مفصل بیان ہے، ان میں عقص شعر کا ذکر نہیں، جو اس کے مختص بالرجال ہونے پر قرینہ قویہ ہے۔

⑤ اعلاء السنن: ۵/۱۱۳، شامیہ: ۱/۴۳۱، عالمگیریۃ: ۱/۱۰۶، کبیری: ۳۴۶، حاشیہ شرح وقایہ میں اس کی تفسیر یوں کی گئی ہے:

عقص الشعر أي يتضفر به حول الرأس كعقد النساء اهـ.

"کعقد النساء" کے لفظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم صرف مردوں کے لیے ہے، ورنہ تعریف الشيء بالشيء لازم آئے گی، ولا قائل به أحد.

اس مسئلہ میں میری رائے شروع سے ہی یہی تھی، بعد میں جب جستجو کی گئی تو حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا فتویٰ اس کے مطابق مل گیا جو یہاں نقل کیا جاتا ہے:

قال في الدر في باب المكروهات: وعقص شعره اهـ قال الشامي: أي ضفره وفتله، والمراد به أن يجعله على هامته ويشده بصمغ، أو يلف ذوائبه حول رأسه، كما يفعله النساء في بعض الأوقات، أو يجمع الشعر كله من

قبل القفا ويشده بخيط أو خرقة، وجميع ذلك مكروه؛ لما روي الطبراني أنه عليه الصلاة والسلام نهي أن يصلي الرجل ورأسه معقوص اهـ. (١/٦٧١)

وفي نيل الأوطار عن العراقي: وهو مختص بالرجال دون النساء؛ لأن شعرهن عورة يجب ستره في الصلوة، فإذا نقضته ربما استرسل وتعذر ستره فتبطل صلوتها اهـ. (٢/٢٣٥)

قلت: وقول العراقي لا تأباه قواعدنا، بل هي تؤيده؛ فإن شعر النساء عورة عندنا أيضا.

پس درین مسئلہ ہم قول زید نزد ما صحیح است نہ قول عمرو، واللہ اعلم. (امداد الاحکام: ۱/۵۵۷)

والحمد لله على هذا الوفاق.

تنبیہ:

عورتوں کے جوڑا باندھنے کے جواز کا جو حکم تحریر کیا گیا ہے یہ گدی پر جوڑا باندھنے کے بارے میں ہے، سر کے اوپر کوہان کی طرح جوڑا باندھنا عورتوں کے لیے بھی جائز نہیں، اس کی تفصیل احسن الفتاویٰ: ۸/۷۴ میں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٦/ ذي الحجه ١٤٠٣ هـ

نمازی کتنی بلند سطح پر ہو تو اس کے سامنے سے گزرنا جائز ہے؟

سوال: نمازی اگر اونچی سطح پر کھڑا ہو تو سامنے سے گزرنا جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

دونوں کے نصف یا اکثر اعضاء میں محاذاۃ ہو تو جائز نہیں، ورنہ جائز ہے۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: بعض أعضاء المار الخ) قال في شرح المنية: لا يخفى أن ليس المراد محاذاة أعضاء المار جميع أعضاء المصلي، فإنه لا يتأتي إلا إذا اتحد مكان المرور، ومكان الصلوة في العلو والتسفل، بل بعض الأعضاء بعضا، وهو يصدق على محاذاة رأس المار قدمي المصلي اهـ لكن في القهستاني: ومحاذاة الأعضاء

لـلأعـضـاء يستـوي فيه جميع أعضاء المار. هو الصحيح، كما في التتمة. وأعـضاء المصلي كلها ـ كما قاله بعضهم ـ أو أكثرها ـ كما قاله آخرهم ـ كـمـا فـي الكرماني، وفيه إشعار بأنه لو حاذى أقلها أو نصفها لم يكره. وفـي الـزاد أنه يكره إذا حاذى نصفه الأسفل النصف الأعلى من المصلي، كما إذا كان المار على الفرس اهـ فتأمل. (ردالمحتار: ۱/۴۲۷)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۵/ رمضان ۱۴۰۷ھ

عورت کی بناء کا حکم

سوال: اگر عورت کا دوران نماز وضوء ٹوٹ جائے تو وہ وضوء کر کے بناء کر سکتی ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

راجح یہ ہے کہ بناء نہیں کر سکتی، البتہ اگر وضوء میں بازو کھولے بغیر پانی بہالے تو بناء کر سکتی ہے، بشرطیکہ بازو پر اتنا موٹا کپڑا ہو کہ تر ہونے سے بھی جسم کی رنگت نہ جھلکے۔

قـال الـعـلامة الحصكفي رحمہ اللہ تعالیٰ فـي صـور عدم جواز البناء: أو كشف عـورتـه في الاستنجاء أو المرأة ذراعها للوضوء إذا لم يضطر له فلو اضطر لم تفسد.

وقال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله إذا لم يضطرله الخ) قال فـي الـخـانية قال الإمام أبو على النسفي: إن لم يجد بدا من ذلك لم تفسد صـلـوتـه والإ بـأن تـمـكن من الاستنجاء وغسل النجاسة تحت القميص فسدت، وكذا المرأة لها أن تكشف عورتها وأعضاء ها في الوضوء إذا لم تـجـد بـدا مـن ذلك. وقال بعضهم: إذا كشف عورته في الوضوء لا يبني، وكـذا المرأة، والصحيح هو الأول؛ لأن جواز البناء للمرأة منصوص عليه، مـع أنهـا تـكشف عورتها في الوضوء ظاهرا اهـ قال نوح آفندي: وصحح الـزيـلـعـي الثـانـي، والاعتماد على تصحيح قاضيخان أولى، ولهذا اختاره

المصنف يعني صاحب الدر اهـ لكن في الفتح عن الزيلعي: أن الفساد مطلقا ظاهر المذهب. (ردالمحتار: ١/٤٠٦)

عبارتِ بالا میں امام قاضیخان اور امام زیلعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے درمیان تصحیح میں اختلاف ذکر کیا گیا ہے، اختلاف فی التصحیح کی صورت میں علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق یہ ہے:

إذا كان أحدهما ظاهر الرواية فيقدم على الآخر، قال في البحر من كتاب الرضاع: الفتوى إذا اختلفت كان الترجيح لظاهر الرواية، وفيه من باب المصرف: إذا اختلف التصحيح وجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع إليه. (رسائل ابن عابدين: ١/٤٠)

امام زیلعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تصحیح ظاہرِ مذہب کے مطابق ہے، لہٰذا وہی راجح ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۱/ رجب ۱۴۱۰ھ

قرآن مجید میں دیکھ کر فتح دیا اور امام نے قبول کر لیا تو سب کی نماز فاسد ہو گئی

سوال: یہاں دو حنفی المسلک علماء کا ایک مسئلہ میں اختلاف ہے، دونوں کی رائے مع دلائل تحریر ہے، ملاحظہ فرما کر فیصلہ فرمائیں کہ کس کا قول صحیح ہے؟

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مقتدی قرآن مجید میں دیکھ کر فتح دے تو درست ہے یا نہیں؟ امام نے اگر فتح قبول کر لیا تو نماز فاسد ہوگی یا نہیں؟

ایک عالم کہتے ہیں کہ درست ہے اور نماز فاسد نہیں ہوگی، استدلال میں دو اثر پیش کرتے ہیں:

(١) كانت عائشة رضي الله تعالى عنها يؤمها عبدها ذكوان من المصحف.

(٢) وكان أنس رضي الله تعالى عنه يصلي وغلامه خلفه يمسك له المصحف، وإذا تعايا في آية فتح عليه.

دوسرے عالم کہتے ہیں کہ احناف کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی اور استدلال میں مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

(۱) اثر عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ:

أخرجه ابن أبي داؤد عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما: نهانا أمير المؤمنين عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ أن نؤم الناس في المصحف.

قال العلامة العثماني رحمہ اللہ تعالیٰ معزيا إلى البحر: فإن الأصل كون النهي يقتضي الفساد اهـ. (إعلاء السنن: ٥/٦٠)

وقال أيضا: قال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ في حاشية البحر: إنه لا بد من تقييد عدم الفساد في الحافظ بأن يكون من غير حمل.

(اعلاء السنن: ٥/٦١)

مقتدی مذکور حافظ نہیں اور قرآن اٹھا کر فتح دیتا ہے، یہ فتح خارج سے ہے، لہٰذا نماز فاسد ہو جائے گی۔

(۲) عن جابر عن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال: لا يؤم في المصحف. (مصنف ابن أبي شيبة: ٢/٤٣٩)

(۳) وفي حاشية الهداية: ولو حمل وقلب الأوراق وقرأ فلا كلام فيه، بل هو مفسد اتفاقا، وإنما الكلام فيما إذا نظر إلى المصحف ثم قرأ وإنه عمل قليل. (هداية: ١/٩٨)

(٤) حضرت مفتی محمد کفایۃ اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر امام قرآن میں دیکھ کر پڑھے تو نماز فاسد ہو جائے گی اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی۔

اگر وہ شخص حنفی ہے تو اس کا عمل صحیح نہیں اور اگر حنفی نہیں تو اس سے تعرض نہ کریں۔

(کفایت المفتی: ۳/۲۵۴)

(٥) قال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: إنه تلقن من المصحف فصار كما إذا تلقن من غيره.

(ردالمحتار بحواله أحسن الفتاویٰ: ٣/٤٤٥)

طرفین اپنے اپنے موقف پر اور بھی دلائل دیتے ہیں، آپ سے گزارش ہے کہ آپ اپنی تحقیق سے مستفید فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

یہ تلقن من الخارج ہے، نیز عملِ کثیر ہے، اس لیے مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی، امام نے فتح قبول کرلیا تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: إلا إذا سمعه المؤتم الخ) في البحر عن القنية: ولو سمعه المؤتم ممن ليس في الصلوٰة ففتح به على إمامه يجب أي تبطل صلوة الكل، لأن التلقين من خارج اهـ. وأقره في النهر، ووجهه أن المؤتم لما تلقن من خارج بطلت صلوته، فإذا فتح على إمامه وأخذه منه بطلت صلوته. (ردالمحتار: ۱/۴۱۸)

اس کے علاوہ عالم ثانی نے جو دلائل دیے ہیں وہ بھی فسادِ صلوٰۃ میں نص ہیں۔

عالم اوّل نے جو دو اثر پیش کیے ہیں ان میں اور دلائلِ فساد میں تطبیق وترجیح دونوں طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں۔

تطبیق:

(۱) اثر ذکوان بصورتِ صحت اس پر محمول ہے کہ وہ نماز شروع کرنے سے پہلے قرآن میں دیکھ کر یاد کر لیتے تھے، پھر نماز میں زبانی پڑھتے تھے۔

(۲) شفعین کے درمیان اتنی مقدار قرآن میں دیکھ کر یاد کرتے تھے جتنی دو رکعت میں پڑھنی ہوتی تھی، راوی نے سمجھا کہ نماز میں قراءۃ ہی مصحف سے کرتے تھے، اس لیے اسی طرح نقل کر دیا، راویت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں فتح علیه بھی اسی پر محمول ہے کہ غلام شفعین کے درمیان غلطی بتا دیتا تھا۔

(۳) كان يقرأ من المصحف کا مطلب یہ ہے کہ تراویح میں پورا قرآن نہیں پڑھتے تھے۔ بعض قرآن پڑھتے تھے، اس سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ تراویح میں پورا قرآن پڑھنا فرض نہیں۔

(۴) كان يقرأ من المصحف کا مطلب یہ ہے کہ نماز میں سورۂ کاملہ نہیں پڑھتے تھے، متفرق مقامات سے آیات پڑھتے تھے، جیسا کہ نماز میں سورۂ کاملہ اور متفرق مقامات سے مختلف رکوع کی قراءۃ دونوں صورتیں قراء کے ہاں معمول بہا ہیں۔

ترجیح:

(۱) قول وفعل میں تعارض ہو تو ترجیح قول کو ہوتی ہے۔

(۲) حرمت واباحت میں تعارض ہو تو ترجیح حرمت کو ہوتی ہے۔

③ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول غیر محتمل ہے، جبکہ حضرت عائشہ اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے فعل میں کئی احتمالات ہیں، کما مر.

④ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول کسی حدیث سے معارض نہیں، جبکہ حضرت عائشہ اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے فعل کے معارض دو حدیثیں موجود ہیں، کما سیاتی فی العبارات.

⑤ ان دونوں کا عمل صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے توارث کے خلاف ہے۔

قال الحافظ العيني رحمہ اللہ تعالیٰ: قلت: أثر ذكوان إن صح فهو محمول على أنه كان يقرأ من المصحف قبل شروعه في الصلوٰة، أي ينظر فيه ويتلقن منه، ثم يقوم فيصلي. وقيل: مادل فإنه كان يفعل بين كل شفعين فيحفظ مقدار ما يقرأ من الركعتين، فظن الراوي أنه كان يقرأ من المصحف، فنقل ما ظن ليؤيد ما ذكرناه أن القراء ة من المصحف مكروهة، ولا نظن بعائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا أنها كانت ترضي بالمكروه، وتصلي خلف من يصلي بصلوٰة مكروهة. (البناية: ٢/٥٠٤)

وقال شيخ الحديث محمد زكريا رحمہ اللہ تعالیٰ: وأنت خبير بأن نهي عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مقدم على فعل عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا باعتبار الرجل والمرأة، وباعتبار القول والفعل، وباعتبار النهي والإباحة، على أنها فعلها رضی اللہ تعالیٰ عنہا ليس بنص في ذلك؛ لما فيه من الاحتمالات الآتية، ويمكن عندي أن يستدل أيضا للإمام أبي حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ على القائلين بالجواز بما في أبي داود في حديث المسيء: فأقم ثم كبر فإن كان معك قرآن فاقرأ به وإلا فاحمد الله عزوجل وكبره الحديث، فإن كان القراء ة بالنظر فهلا أمره به ﷺ إذا لم يكن معه القرآن، وفيه أيضا عن عبد الله ابن أبي أوفي رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إني لا أستطيع أن آخذ من القرآن شيئا فعلمني ما يجزئني منه فقال: قل: سبحان الله. الحديث، وأوضح منه لفظ الترغيب في هذه القصة: قال: يا رسول الله! قد عالجت القرآن فلم أستطعه. الحديث، حملوه أيضا هؤلاء على

القراء ة في الصلوٰة، بخلاف الحنفية، فهلا أمره ﷺ بالقراء ة بالنظر، وقد عالج القراٰن فهل لم يمكن له القراء ة بالنظر بعد المعالجة أيضا؛ وأما أثر عائشة رضي الله تعالى عنها فمع ما تقدم من ترجيح أثر عمر رضي الله تعالى عنه عليه، ليس بنص في الباب لما فيه من الاحتمالات، قال السرخسي رحمه الله تعالى في مبسوطه: ليس المراد بحديث ذكوان أنه كان يقرأ من المصحف في الصلوٰة: إنما المراد بيان حاله أنه كان لا يقرأ جميع القراٰن عن ظهر القلب، والمقصود بيان أن قراء ة جميع القراٰن في قيام رمضان ليس بفرض اهـ ومعناه أنه كان يقرأ بعض القراٰن لا كله ويحتمل أيضا أن يكون المعني: كان يقرأ من القراٰن، أي الاٰيات منه، لا سورة كاملة في ركعة، كما أن هذين الطريقين معروفان عند القراء، فبعضهم يقرؤون في كل ركعة سورة قصيرة، وبعضهم الركوعات المتفرقة، ويحتمل أيضا أن يكون المعني أنه كان ينظر فى المصحف بعد الترويحة إذا تعايا عليه ثم يقرأها بعد ذلك في الصلوٰة، وهذا الطريق أيضا معروفة فإن الحفاظ الذين لم يكن عندهم من يفتح عليهم إذا ارتج عليهم يسلمون فينظرون المصحف، وهذه الطرق كلها معروفة بين الحفاظ وعلى كل منها يطلق القراءة والإسماع من المصحف (إلى أن قال) وأجاب عنه في الفيض بأنه مخالف للتوارث قطعا. (لامع الداري ۱۷۷/۳)

اٰثار الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم:

(۱) عن سليمان بن حنظلة البكرى أنه مر على رجل يؤم قوما في المصحف، فضربه برجله.

(۲) عن أبي عبد الرحمٰن أنه كره أن يؤم في المصحف.

(۳) عن إبراهيم أنه كره أن يؤم الرجل في المصحف؛ كراهة أن يتشبهوا بأهل الكتاب.

(٤) عن إبراهيم قال: كانوا يكرهون أن يؤم الرجل وهو يقرأ في المصحف.

(۵) عن مجاهد أنه كان يكره أن يؤم الرجل في المصحف.

(٦) عن سعيد بن المسيب قال: إذا كان معه من يقرأ رددوه ولم يؤم في المصحف.

(٧) عن الحسن أنه كرهه وقال: هكذا تفعل النصارى.

(٨) عن حماد و قتادة في رجل يؤم القوم في رمضان في المصحف فكرهاه.

(٩) عن عامر قال لا يؤم في المصحف. (مصنف ابن أبي شيبة: ٢/٣٣٨)

والله سبحانه وتعالى أعلم

٢٨/ جمادى الثانية ١٤١٤هـ

زلزلہ کی وجہ سے نماز توڑنا

سؤال: مسجد میں دورانِ جماعت اگر زلزلہ آجائے یا منفرداً گھر یا مسجد میں نماز پڑھتے ہوئے زلزلہ آجائے تو امام ومنفرد کو نماز توڑ کر باہر نکل جانا جائز ہے یا نماز پوری کرنا لازم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اگر عمارت گرنے کا اندیشہ ہو تو نماز توڑنا جائز، بلکہ واجب ہے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ويجب القطع لنحو إنجاء غريق أو حريق.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى تحت قوله ويجب القطع الخ: (تتمه) نقل عن خط صاحب البحر على هامشه: أن القطع يكون حراما ومباحا ومستحبا وواجبا فالحرام لغير عذر والمباح إذا خاف فوت مال والمستحب القطع للإكمال والواجب لإحياء نفس. (ردالمحتار: ١/٤٧٨)

والله سبحانه وتعالى أعلم

١١/ صفر ١٤١٨هـ

مصلی کا سامنے سے گزرنے والے کو روکنا

سؤال: اگر نماز پڑھتے ہوئے کوئی سامنے سے گزر رہا ہو تو نمازی کو کیا کرنا چاہیے؟ گزرنے والے کو

ہاتھ سے روکنا چاہیے یا نہیں؟ بعض حضرات ایک حدیث بیان کرتے ہیں: فلیقاتله، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے قتال کرنا چاہیے، اگرچہ وہ قتل ہو جائے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

بلند آواز سے تسبیح کہہ کر یا قراءۃ سریہ میں آیت سے کم جہر اور قراءۃ جہریہ میں جہر معتاد سے زیادہ جہر کر کے یا ہاتھ کے اشارہ سے روکنا جائز ہے، مگر نہ روکنا اور اپنی نماز کی طرف متوجہ رہنا بہتر ہے، حدیثِ مذکور منسوخ ہے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: (ويدفعه) هو رخصة فتركه أفضل. بدائع. قال الباقاني: فلو ضربه فمات لا شيء عليه عند الشافعي رضي الله تعالى عنه خلافا لنا على ما يفهم من كتبنا (بتسبيح) أو جهر قراء ة (أو إشارة) ولا يزاد عليه عندنا.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله خلافا لنا الخ) أي أن المفهوم من كتب مذهبنا أن ما يقوله الشافعي خلاف قولنا فإنهم صرحوا في كتبنا بأنه رخصة والعزيمة عدم التعرض له فحيث كان رخصة يتقيد بوصف السلامة. أفاده الرحمتي، بل قولهم ولا يزاد على الإشارة صريح في أن الرخصة هي الإشارة وأن المقاتلة غير مأذون بها أصلا وأما الأمر بها في حديث فليقاتله فإنه شيطان فهو منسوخ لما في الزيلعي عن السرخسي أن الامر بها محمول على الإبتداء حين كان العمل في الصلوٰة مباحا اهـ فإذا كان المقاتلة غير مأذون بها عندنا كان قتله جناية يلزمه موجبها من دية أو قود فافهم. (ردالمحتار: ۱/۴۲۹)

والله سبحانه وتعالى أعلم

غره صفر ۱۴۱۹ھ

حرکاتِ ثلاثہ متوالیہ کے مفسد ہونے پر اشکال کا جواب

سؤال: آپ نے احسن الفتاویٰ ۳/۴۱۶، ۴۱۷ میں تحریر فرمایا ہے کہ تین بار سبحان ربی الاعلیٰ کہنے

کی مقدار وقت میں تین بار بضرورت کھجلانا بھی مفسد ہے۔ حالانکہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تقریر جامع الترمذی ''الکوکب الدری'' میں ہے کہ حرکات ثلاثہ کا مفسد ہونا عام مشہور ہے، مگر اس کا کوئی ثبوت نہیں، ''الکوکب الدری'' کی عبارت یہ ہے:

فما فيه اشتغال بما هو غير الصلوٰة فإن كان لإصلاحها ذاتا أو لإبقاء خشوعها وخضوعها لا يكون له فيه كراهة وإن كان غير ذلك فلا يخلو عن كراهة واما ما اشتهر بينهم من كون الحركات الثلاث أو الفعل بكلتا يديه مفسدا للصلوٰة فليس بشيء إذ يرده مالا يمكن إنكاره ورده من الروايات. (الكوكب الدري: ۱/۳۵۱)

گزارش ہے کہ اس پر غور فرما کر اپنی رائے عالی سے نوازیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

عملِ قلیل وکثیر میں فارق کے بارے میں فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے اقوال مختلف ہیں، سب سے ارجح یہ ہے کہ دیکھنے والے کو بادی الرأی میں یہ ظن غالب ہو کہ یہ شخص نماز میں نہیں، ثلاثِ حرکات متوالیہ کے مفسد ہونے کا قول اسی کے مطابق ہے۔

کئی مسائل میں اصل مذہب میں رائی مبتلیٰ بہ کا اعتبار ہوتا ہے، مگر اس میں آراء کا اختلاف ہوتا ہے، جس سے وہم کو ترقی ہوتی ہے اور فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے، اس لیے فقہاءِ رحمہم اللہ تعالیٰ مسئلہ کا مدار رائی مبتلیٰ بہ پر رکھنے کی بجائے رفعِ وہم اور فیصلہ کی سہولت کے لیے کسی معتدل معیار کے ذریعہ اس کی تحدید فرما دیتے ہیں اس کی کئی مثالیں ہیں:

(۱) ماءِ کثیر کی مقدار متعین نہیں، بلکہ اصل مذہب میں رائی مبتلیٰ بہ کا اعتبار ہے، مگر اس میں اختلاف آراء ہو سکتا ہے، وہمی شخص کو نہر بھی قلیل معلوم ہوگی اور غلیظ الطبع شخص قلیل کو بھی کثیر سمجھے گا، اس لیے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے اختلاف سے بچنے کے لیے عشر فی عشر کا قول کیا ہے، حالانکہ یہ اصل مذہب کے خلاف ہے۔

(۲) سفرِ شرعی اصل مذہب میں ثلاث مراحل ہے، مگر اس میں راستہ، سوار، سواری اور موسم کے اختلاف سے اختلاف ہوتا ہے، اس لیے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے تحدید بالامیال کر لی، اگرچہ اس میں بھی اختلاف ہے، مگر یہ اختلاف چند اقوال میں منحصر ہے، جبکہ پہلی صورت میں اختلاف کی صورتیں غیر محدود ہوتیں۔

اسی طرح مسئلہ زیرِ بحث میں ارجح قول یہ ہے کہ بادی الرأی میں دیکھنے والے کو یہ ظن غالب ہو کہ یہ شخص

نماز میں نہیں تو ایسا عمل مفسد ہے، مگر ممکن ہے کہ ایک رائی کی نظر میں کوئی عمل کثیر ہو، دوسرے کی نظر میں نہ ہو، ایسے ہی خود نمازیوں کے درمیان بھی اختلافِ رائی ہوسکتا ہے، بعض کی رائی میں بہت زیادہ عمل بھی قلیل ہوتا ہے، جیسے کہ آج کل کے عرب کا حال ہے اور بعض وہمی مزاج لوگوں کی رائی میں ذرا سی حرکت بھی عملِ کثیر ہوتی ہے، ایک مولوی صاحب نے مسئلہ پوچھا کہ خارش کی وجہ سے ایک بار ہاتھ اٹھایا، نماز فاسد تو نہیں ہوئی؟

بہرحال اختلافِ طبائع، اختلافِ ازمنہ اور اختلافِ امکنہ سے اس میں شدید اختلاف ہوگا، اس لیے اس کی بھی تحدید کردی گئی اور حرکاتِ ثلاثہ متوالیہ کو مفسد قرار دے دیا گیا، عملِ کثیر کی تعریف میں راجح قول یہ ہے کہ دیکھنے والا بادی الرأی میں اس کو خارج صلوٰۃ سمجھے، حرکاتِ ثلاثہ متوالیہ کو اس کے قریب سمجھ کر اختیار کرلیا گیا، سلیم الطبع یہی سمجھے گا کہ یہ نماز میں نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٤/ جمادی الثانیة سنہ ۱٤۲۰ھ

حرکتِ واحدہ سے نماز کے واجب الاعادہ ہونے پر اشکال کا جواب

سؤال: آپ نے احسن الفتاویٰ ۳/ ٤۱٦ پر تحریر فرمایا ہے کہ بلاضرورت ایک بار بھی کھجلانا مکروہِ تحریمی ہے اور نماز واجب الاعادہ ہے، بعض علماء فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے بعض اقوال کا حوالہ دے کر یہ فرماتے ہیں کہ یہ کراہت چونکہ صلبِ صلوٰۃ میں نہیں، اس لیے نماز واجب الاعادہ نہیں۔ اس بارے میں اپنی تحقیق سے مطلع فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کی تحریرات کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ نفس مسئلہ کی تحقیق مقصود ہو۔ دوسری یہ کہ کسی اشکال کو حل کرنے کے لیے عام کلیہ کے خلاف بحث کے طور پر ایک بات ذکر کردی۔

اس صورت میں خلافِ کلیہ محض حل اشکال کے لیے بحثاً ذکر کی گئی بات کو لینے کی بجائے عام کلیہ کے اندر رہتے ہوئے اشکال کا جواب تلاش کرنے اور اس کا کوئی حل نکالنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

اب آیئے اصل مسئلہ کی طرف، کلیہ یہ ہے کہ نماز میں بلاضرورت حرکتِ واحدہ مکروہ تحریمی ہے، اور فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں کہ

کل صلوة أديت مع الكراهة (التحريمية) تجب إعادتها.

(ردالمحتار: ۱/ ٤٥٧)

لہٰذا بلاضرورت حرکتِ واحدہ سے نماز واجب الاعادہ ہے۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ فاسق کے پیچھے نماز مکروہِ تحریمی ہے، جبکہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خلاف بغاوت کے زمانہ میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم بغاۃ کے پیچھے نماز پڑھتے رہے اور کسی سے ان نمازوں کا اعادہ منقول نہیں، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"صلوا خلف كل برو فاجر."

یہ نص ہے جو مؤید با جماعِ صحابہ ہے، اس سے ثابت ہوا کہ فاسق کی اقتداء میں پڑھی جانے والی نماز مکروہِ تحریمی ہونے کے باوجود واجب الاعادہ نہیں۔

اس اشکال پر بحث کرتے ہوئے بعض فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس کلیہ میں کراہت سے وہ کراہت مراد ہے جو صلبِ صلوٰۃ میں ہو، جیسے ترک واجب، اس سے نماز واجب الاعادہ ہوتی ہے، جو کراہت صلبِ صلوٰۃ میں نہ ہو، جیسے فاسق کے پیچھے نماز اور تحریک الید بلاضرورۃ۔ اس سے نماز واجب الاعادہ نہیں ہوتی۔

اس بحث پر یہ اشکال ہے کہ اس نظریہ کے مطابق فقہاء سیدھی بات یوں کہہ دیتے کہ ترک واجب سے نماز واجب الاعادہ ہوتی ہے، کراہتِ تحریمیہ سے تعبیر اور پھر اس میں صلبِ صلوٰۃ کی تقیید کی کیا ضرورت تھی؟

اصل اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ قاعدہ عام ہے:

كل صلوة أديت مع الكراهة (التحريمية) تجب إعادتها.

(ردالمحتار: ۱/۴۵۷ و ۲/۶۴)

مگر الصلوٰۃ خلف الفاسق اس سے مستثنیٰ ہے، جس کی دلیل نص حدیث اور اجماع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہے۔

نیز عقلاً بھی یہ استثناء ضروری ہے، اس لیے کہ دورِ حاضر میں یہ قاعدہ سامنے رکھا جائے تو بہت بڑی تعداد میں نمازیں واجب الاعادہ ہوں گی، کیونکہ اوّل تو عموماً صالح ائمہ کا ملنا ہی دشوار ہے، دوم اگر یہ قاعدہ فاسق ائمہ کے بارے میں بھی بیان کیا جائے تو لوگوں میں علماء وائمہ سے تنافر پیدا ہوگا جس سے ان کے دین کو سخت نقصان پہنچے گا، غرضیکہ صالح ائمہ نہ ملنے اور علماء وائمہ سے تنافر کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ لوگ جماعت سے نماز پڑھنا چھوڑ دیں گے اور جب جماعت سے نماز بھی نہیں پڑھیں گے تو باقی دین ان سے کیا سیکھیں گے؟

دوسری مثال:

نصف النہار کے وقت نماز پڑھنا مکروہِ تحریمی ہے، اس پر اشکال ہوتا ہے، کہ نصف النہار اس وقت کو

کہتے ہیں جب شمس کا مرکز خطِ نصف النہار پر پہنچے، مرکزِ شمس اور خطِ نصف النہار کا وہ جزء جس پر سے مرکزِ شمس گزرے گا دونوں غیر متجزی نقطے ہیں، اس لیے مرکزِ شمس خطِ نصف النہار پر سے آن واحد میں گزر جائے گا جس میں نماز متصور ہی نہیں تو اس سے نہی کا کیا مطلب؟

خام لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ نصف النہار شرعی و نصف النہار عرفی تک پورے وقت میں نماز مکروہ ہے، حالانکہ بعض علاقوں میں یہ وقت آٹھ دس گھنٹے بھی ہوتا ہے۔

اشکالِ مذکور کے صحیح جوابات یہ ہیں:

① نظرِ شرع میں تدقیقاتِ فلکیہ کا کوئی اعتبار نہیں، بادی النظر کا اعتبار ہے، بادی النظر میں جو وقت نصف النہار کا معلوم ہو اس میں نماز مکروہ ہے، ظاہر ہے کہ وہ دو چار منٹ تو ضرور ہوگا، جس میں نماز متصور ہے۔

② شمس کی جانبِ مغرب خطِ نصف النہار پر پہنچنے سے لے کر اس کی جانبِ مشرق خطِ نصف النہار پر سے گزرنے تک نماز مکروہ ہے، یعنی مرکز کی بجائے محیطِ شمس مراد لیا جائے۔ اس میں دو منٹ سے پانچ چھ منٹ تک کا وقت لگتا ہے، عرض البلد کم ہوگا تو وقت کم لگے گا، عرض البلد زیادہ ہوگا تو وقت زیادہ لگے گا، کیونکہ مدار ٹیڑھی ہوگی۔

③ بوقتِ نصف النہار نماز مکروہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نصف النہار نماز کے درمیان میں نہ آئے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۰/ جمادی الثانیة ۱۴۲۰ھ

اگلی صف سے کسی کو پیچھے کھینچنے کا حکم

سوال: دورانِ جماعت باہر سے ایک شخص آیا، اگلی صف میں جگہ نہیں ہے کہ وہ وہاں کھڑا ہو سکے، اس نے اگلی صف کے درمیان سے ایک آدمی کو کھینچا یا اسے کہا کہ پیچھے آجاؤ، وہ شخص اس کے کھینچنے یا کہنے سے پیچھے آگیا تو اس کی نماز فاسد ہوگی یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اگر حکمِ شریعت سمجھ کر پیچھے ہٹا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر کھینچنے والے کی رعایت سے ہٹا تو فاسد ہو جائے گی۔

قال ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ تحت (قولہ: فھل ثم فرق) قال ط: لو

قيل بالتفصيل بين كونه امتثل أمر الشارع، فلا تفسد، وبين كونه امتثل أمر الداخل؛ مراعاة لخاطره من غير نظر لأمر الشارع فتفسد، لكان حسنا.

(ردالمحتار: ۱/۳۸۳)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۸/ ربيع الثاني ۱۴۲۱ھ

دورانِ نماز باہر سے آنے والے کو صف میں جگہ دینا

سوال: دورانِ جماعت اگر کوئی شخص باہر سے آکر صف میں کھڑا ہو جائے، جو لوگ پہلے سے امام کے ساتھ شریک ہیں وہ اس آنے والے کو جگہ دینے کے لیے اگر تھوڑے تھوڑے اپنی جگہ سے ہل جائیں تاکہ یہ شخص اطمینان سے صف میں کھڑا ہو کر نماز اداء کر سکے تو کیا پہلے سے نماز پڑھنے والوں کی نماز حرکت کرنے سے فاسد ہو گی یا نہیں؟ وجہ اشکال یہ ہے کہ دورانِ نماز اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے کا حکم ماننا بظاہر مفسدِ صلوٰۃ معلوم ہوتا ہے، براہِ مہربانی تسلی بخش جواب دے کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

نمازی کا کسی باہر سے آنے والے کے لیے اپنی جگہ سے کچھ حرکت کرنا تاکہ وہ صف میں شامل ہو جائے اور اس شخص کو بھی صف کا فرجہ ختم کرنے کا اجر ملے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی اطاعت ہو، باعثِ اجر ہے نہ کہ مفسدِ صلوٰۃ۔

قال ابن نجيم رحمه الله تعالى: وينبغي للقوم إذا قاموا إلى الصلوٰة أن يتراصوا، ويسدوا الخلل ويسووا بين مناكبهم في الصفوف، ولا بأس أن يأمرهم الإمام بذلك. وينبغي أن يكملوا ما يلي الإمام من الصفوف، ثم ما يلي ما يليه، وهلم جرا. وإذا استوى جانبا الإمام فإنه يقوم الجائي عن يمينه، وإن ترجح اليمين فإنه يقوم عن يساره، وإن وجد في الصف فرجة سدها، وإلا فينتظر حتى يجيء آخر كما قدمناه، وفي فتح القدير: وروى أبو داؤد والإمام أحمد عن ابن عمر أنه صلى الله عليه وسلم قال: أقيموا الصفوف، وحاذوا بين المناكب، وسدوا الخلل، ولينوا بأيدي

إخوانكم، لا تذروا فرجات للشيطان، من وصل صفا وصله الله، ومن قطع صفا قطعه الله، وروى البزار بإسناد حسن عنه ﷺ، من سد فرجة في الصف غفرله. وفي أبي داؤد عنه ﷺ قال: خياركم ألينكم مناكب في الصلوٰة - وبهذا يعلم جهل من يستمسك عند دخول داخل بجنبه في الصف، ويظن أن فسحه له رياء؛ بسبب أنه يتحرك لأجله، بل ذلك إعانة له على إدراك الفضيلة، وإقامة لسد الفرجات المأمور بها في الصف. والأحاديث في هذا كثيرة شهيرة اهـ. (البحر الرائق: ١/٣٥٣)

والله سبحانه وتعالى أعلم

١٠/ ربيع الثاني ١٤٢١هـ

نمازی کے کسی عضو کے نیچے کسی کا کپڑا دب گیا

سؤال: دو آدمی قریب قریب نماز پڑھ رہے تھے، ایک نمازی نماز سے فارغ ہوا تو اس کا کرتا یا رومال دوسرے نمازی کے پاؤں یا گھٹنے کے نیچے دبا ہوا تھا، اس نے کھینچا، دوسرے نے بحالتِ نماز ہی کپڑا چھوڑ دیا تو اس کی نماز میں کچھ فرق آئے گا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اگر حکمِ شریعت سمجھ کر چھوڑا تو نماز نہیں ٹوٹی اور اگر کھینچنے والے کی رعایت سے چھوڑا تو نماز فاسد ہوگئی، کسی نمازی کا کپڑا دَب گیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

کسی کو ایذاء سے بچانے کے لیے اس کا کپڑا چھوڑ دینا بھی امتثالِ امرِ شارع ہے۔

قال ابن عابدين رحمه الله تعالى تحت (قوله: فهل ثم فرق) قال ط: لو قيل بالتفصيل بين كونه امتثل أمر الشارع فلا تفسد، وبين كونه امتثل أمر الداخل؛ مراعاة لخاطره، من غير نظر لأمر الشارع فتفسد، لكان حسنا.

(ردالمحتار: ١/٣٨٣)

والله سبحانه وتعالى أعلم

١٢/ ربيع الثاني ١٤٢١ھ

نمازی کا اپنے سامنے قطب نما رکھنا

سؤال: ریل گاڑی یا ہوائی جہاز میں نماز پڑھتے ہوئے سامنے قطب نما رکھنا اور وقفہ وقفہ سے اس پر نظر ڈالتے رہنا تاکہ جہتِ قبلہ معلوم رہے، کیسا ہے؟

الجواب باسم ملہم الصواب

بار بار اس پر نظر ڈالنا خشوع کے منافی ہے، نیز یہ بلاضرورت ہے، شریعت نے اس کا مکلّف نہیں بنایا، اس لیے یہ مکروہِ تنزیہی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۱/ربیع الثانی/۱۴۲۱ھ

غیر نمازی، نمازی کا رخ تبدیل نہ کرے

سؤال: ریل گاڑی یا جہاز میں نماز کے دوران اگر جہتِ قبلہ تبدیل ہوگئی تو دوسرا آدمی نمازی کو پکڑ کر رخ تبدیل کرے یا نہیں؟ اگر دوسرا آدمی ایسا کرے تو نمازی اس کا اتباع کرے یا نہیں؟

الجواب باسم ملہم الصواب

دوسرے کے پکڑ کر رخ تبدیل کرانے سے نمازی رخ تبدیل نہ کرے، اگر محض اس کے اتباع میں رخ تبدیل کرلیا تو نماز فاسد ہوجائے گی، البتہ اگر دوسرے کے بتانے پر خود بھی تحری کرنے کے بعد رخ تبدیل کیا تو نماز ہوجائے گی۔

قال ابن عابدین رحمہ اللّٰہ تعالیٰ: قوله: فهل ثم فرق ...... قال ط: لو قيل بالتفصيل بين كونه امتثل أمر الشارع فلا تفسد، وبين كونه امتثل أمرا الداخل مراعاة لخاطره من غير نظر لأمر الشارع فتفسد لكان حسنا.

(ردالمحتار: ۱/۳۸۳)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۱/ربیع الثانی ۱۴۲۱ھ



مسائل زلة القاري

قراءۃ میں خطأ فاحش کے بعد اصلاح کرلی تو نماز کا حکم

سؤال: آپ نے احسن الفتاویٰ ۳ / ۴۴۵ میں لکھا ہے کہ قراءۃ میں فاحش غلطی کی، پھر صحیح کرلیا تو نماز ہوگئی، جبکہ حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس طرح کے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرمایا ہے:

''جو غلطی منافی صلوٰۃ ہے اس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، اگر معنی بگڑنے سے نماز فاسد ہوگئی تھی تو اس لفظ کا صحیح طور پر اعادہ کرنے سے نماز صحیح نہیں ہوگی، بلکہ نماز کا اعادہ ضروری ہوگا، البتہ عالمگیریہ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز صحیح ہو جائے گی۔ ہمارے اکابر اس کو نفل و تراویح پر حمل کرتے ہیں۔'' (فتاویٰ محمودیہ: ۱۰ /۲۴۳)

ایک دوسرے سوال کے جواب میں وہ فرماتے ہیں:

''غلطی فاحش وہ ہے جس سے معنی بگڑ جائیں، مقصود قرآن کے خلاف ہوجائیں، جیسا کہ صورتِ مسئولہ میں ہے، ایسی غلطی سے فرض نماز فاسد ہوجاتی ہے اور اصلاح کر لینے کے بعد بھی درست نہیں ہوگی۔

كذا في منظومة ابن وهبان: وإن لحن القاري وأصلح بعده، إذا غير المعني الفساد مقرر.

ایسی نماز کو دوبارہ پڑھا جائے، تراویح میں ختم قرآن کریم مقصود ہوتا ہے، اس میں ایسی غلطی کا ہوجانا نادر نہیں، اس لیے وہاں توسع ہے، یہی محمل ہے درمختار کی عبارت کا۔''

(فتاویٰ محمودیہ: ۱۶ / ۳۰۱)

آپ سے گزارش ہے کہ اس مسئلہ پر نظر ثانی فرما کر فیصلہ تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اس بارے میں عبارات مختلف ہیں، چنانچہ ہندیہ میں ہے:

ذكر في الفوائد: لو قرأ في الصلوٰة بخطأ فاحش ثم أعاده وقرأ صحيحا قال: عندي صلوته جائزة. (عالمگيرية: ۱ /۸۲)

طحطاوی میں ہے:

وفي المضمرات: قرأ في الصلوة بخطأ فاحش ثم أعاده وقرأ صحيحا فصلوته جائزة. قال أبو السعود: وهذا يقتضي عدم فسادها بالخطأ في القراء ة مطلقا تغير المعني أم لا، كان للكلمة التي وقع بها خطأ مثل أولا.
(حاشية الطحطاوي على الدر: ۱/۲٦۷)

جبکہ خانیہ میں ہے:

وإن أراد أن يقرأ كلمة فجرى على لسانه شطر كلمة أخرى فرجع وقرأ الأولى، أو ركع ولم يتم الشطر، إن قرأ شطرا من كلمة لو أتمها لا تفسد صلوٰته، لا تفسد صلوته بشطرها، وإن ذكر شطرا من كلمة لو أتمها تفسد صلوته، تفسد صلوته بشطرها. وللشطر حكم الكل، هو الصحيح.
(فتاوى قاضيخان بهامش الهندية: ۱/۱۵۳)

سوال میں مذکور منظومۃ ابن وہبان کا جزئیہ بھی اسی کے موافق تقررِ فساد پر صریح ہے۔
اس کے علاوہ عام کتبِ فقہ میں خطأ فاحش سے حکم فساد مذکور ہے، اصلاح سے کوئی تعرض نہیں۔
کتبِ فقہ کی ان عبارات کے ظاہر سے بھی تقررِ فساد کی تائید ہوتی ہے، علاوہ ازیں یہ احوط بھی ہے، اس کے مقابلے میں عدمِ فساد اوسع ہے، عام حالات میں احوط پر عمل کیا جائے، صرف بوقتِ ضرورت اوسع پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ تراویح میں ختم قرآن کی صورت میں ضرورت ظاہر ہے، اس لیے اس پر عمل کیا جا سکتا ہے، مگر نوافل میں یا چھوٹی سورتوں سے تراویح پڑھنے کی صورت میں ایسی ضرورت نہیں اور عباراتِ فقہ مطلق ہیں جو نفل وتراویح کو بھی شامل ہیں، عدمِ فساد والے ہندیہ اور طحطاوی علی الدر کے جزئیہ کو نفل وتراویح پر حمل کرنے کا کوئی قرینہ نہیں، اس لیے نفل وتراویح بالسور القصیرہ کی صورت میں قولِ احوط ہی پر عمل کیا جائے۔
اس پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ نفل میں سیر علی الدابہ وانحراف عن القبلۃ مفسد نہیں، جب نفل میں اس سے اتنا توسع ثابت ہو گیا تو خطأ فاحش بھی مفسد نہیں ہونی چاہیے اور تراویح بھی لاحق بالنوافل ہیں، لہٰذا ان کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ سیر علی الدابہ وانحراف عن القبلہ کا غیر مفسد ہونا خلافِ قیاس نص سے ثابت ہے، اس لیے اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۹/ محرم ۱٤۲۱ھ

باب الوتر والنوافل

بوقتِ سحر قضاء نماز پڑھنے سے بھی تہجد کا ثواب ملے گا

سوال: کسی شخص کے ذمہ قضاء نماز باقی ہے، اگر یہ شخص بوقتِ سحر قضاء نماز پڑھتا ہے، تہجد کی نماز الگ سے پڑھنے کا وقت نہیں ہے، کیا اس شخص کو قضاء نماز میں تہجد کا ثواب ملے گا؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

تہجد کا ثواب مل جائے گا۔

قال ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ: (تنبیہ) ظاهر ما مر أن التهجد لا یحصل إلا بالتطوع، فلو نام بعد صلوة العشاء ثم قام فصلی فوائت لا یسمي تهجدا، وتردد فیه بعض الشافعیة. قلت: والظاهر أنّ تقییده بالتطوع بناء علی الغالب، وأنه یحصل بأي صلوة کانت لقوله في الحدیث المار: وما کان بعد صلاة العشاء فهو من اللیل. (ردالمحتار: ۱/ ۴٦۰)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

یوم الترویة ۱۴۰۱ھ

نفل نماز کے دوران حیض آجائے تو قضاء کا حکم

سوال: ایک عورت نے نفل نماز شروع کی، دورانِ نماز اسے حیض آگیا، کیا پاک ہونے کے بعد اس نماز کا اعادہ واجب ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

پاک ہونے کے بعد اس نماز کا اعادہ واجب ہے۔

قال ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ: ولو شرعت في النفل ثم حاضت وجب القضاء اهـ. (ردالمحتار: ۱/ ۱۹۳، ۴٦۳) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲٦/ شوال ۱۴۰۲ھ

جمعہ کی سنن بعدیہ میں تشہد اوّل کے بعد درود ودعاء پڑھنا جائز نہیں

سؤال: آپ نے بحوالہ شامیہ تحریر فرمایا ہے کہ جمعہ کے بعد کی چار سنتیں ایک سلام سے پڑھنا ضروری نہیں، اس لیے قعدہ اولیٰ میں درود ودعاء پڑھنا جائز ہے۔(احسن الفتاویٰ:۳/ ۴۹۰)

اس بارے میں گزارش ہے کہ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہ تحریر احادیث اور نصوصِ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسرے مواضع میں خود ان کی اپنی تحقیق کے بھی خلاف ہے، احادیث ونصوصِ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ پیش خدمت ہیں:

(۱) عن علي رضي الله تعالى عنه قال: كان رسول الله ﷺ يصلي قبل الجمعة أربعا و بعدها أربعا، يجعل التسليم في اٰخر هن ركعة.

(إعلاء السنن: ١٣/٧ بحواله طبراني)

(۲) عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: كان رسول الله ﷺ يركع قبل الجمعة أربعا وبعدها أربعا، لا يفصل بينهن. (حوالۂ بالا)

(۳) عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم رحمهم الله تعالى أنه قال: أربع قبل الظهر وأربع قبل الجمعة وأربع بعد الجمعة، لا يفصل بينهن بتسليم.

(كتاب الآثار للإمام محمد رحمه الله تعالى: صـ ٣١)

(٤) عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: من كان مصليا منكم بعد الجمعة فليصل أربعا.

قال أبو جعفر: فذهب قوم إلى أن التطوع بعد الجمعة الذي لا ينبغي تركه هو أربع ركعات لا يفصل بينهن بسلام، واحتجوا في ذلك بهذا الحديث.

وقال في اٰخر الباب: وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى: فكان يذهب في ذلك إلى القول الذي بدأنا بذكره في أوّل هذا الباب.

(شرح معاني الآثار: ١/٢٣٤)

(٥) قال الحافظ العيني رحمه الله تعالى: وقالت طائفة يصلي بعدها

أربعا لا يفصل بينهن بسلام. روي ذلك عن ابن مسعود وعلقمة والنخعي، وهو قول أبي حنيفة وإسحق رضي الله تعالى عنهم (إلى قوله) وحجة الطائفة الثالثة ما رواه ابن عيينة عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه مرفوعا: من كان منكم مصليا بعد الجمعة فليصل أربعا.

(عمدة القاري: ٦/٢٥٠)

(٦) قال الملا علي القاري والعلامة صدر الشريعة رحمهما الله تعالى: وسن قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء ركعتان. وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع بتسليمة. (شرح النقاية: ١/٢٣٠، شرح الوقاية: ١/٢٠٠)

(٧) وقال العلامة مجد الدين الموصلي رحمه الله تعالى: وقيل بعدها ستا بتسليمتين، مروي عن علي رضي الله تعالى عنه وهو مذهب أبي يوسف رحمه الله تعالى. (الاختيار: ١/٦٦)

(٨) وقال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى: الرباعية المسنونة كالفرض فلا يصلي في القعدة الأولى، ولا يستفتح إذا قام إلى الثالثة.

وقال العلامة الحموي رحمه الله تعالى: (قوله الرباعية المسنونة كالفرض) أطلقه فشمل الأربع قبل الجمعة وبعدها؛ فإنها صلوة واحدة كالفرض. (الأشباه والنظائر: ١/٢٠٩)

(٩) وقال العلامة الحلبي رحمه الله تعالى: أما إذا شرع في الأربع التي قبل الظهر أو قبل الجمعة أو بعدها، ثم قطع في الشفع الأوّل أو الثاني يلزمه الأربع أي قضاؤها بالإتفاق؛ لأنها لم تشرع إلا بتسليمة واحدة، فإنها لم تنقل عنه عليه الصلاة والسلام إلا كذلك. فهي بمنزلة صلوة واحدة، ولذا لا يصلي في القعدة الأولى، ولا يستفتح في الثالثة. ولو أخبر الشفيع بالبيع وهو في الشفع الأول منها فأكمل لا تبطل شفعته، وكذا المخيرة لا تبطل خيارها، وكذا لو دخلت عليه امرأته وهو فيه فأكمل لا تصح

الخلوة، ولا يلزمه كمال المهر لو طلقها، بخلاف مالو كان نفلا أخر، فإن هذه الأحكام تنعكس. (حلبي كبير: صـ ۳۹٤)

(۱۰) وقال العلامة أبو السعود رحمه الله تعالى تحت (قوله: قبل الجمعة وبعدها أربعا) وظاهر كلام المصنف أن حكم سنة الجمعة كالتي قبل الظهر، حتى لو أداها بتسليمتين لا يكون معتدابها، أي عن السنة، وتكون نافلة. كما في الجوهرة. (فتح المعين: ۱/۲۵۳)

(۱۱) وقال في الهندية: وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع، كذا في المتون. والأربع بتسليمة واحدة عندنا، حتى لو صلاها بتسليمتين لا يعتدبه عن السنة. (عالمگيرية: ۱/۱۱۲)

(۱۲) وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: وسن مؤكدا أربع قبل الظهر، وأربع قبل الجمعة، وأربع بعدها بتسليمة، فلو بتسليمتين لم تنب عن السنة، ولذا لو نذرها لا يخرج عنه بتسليمتين وبعكسه يخرج.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى تحت (قوله: بتسليمة): وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال: من كان منكم مصليا بعد الجمعة فليصل أربعا. رواه مسلم. زيلعي. زاد في الإمداد: ولقوله صلى الله عليه وسلم، إذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعا، فإن عجل بك شيء فصل ركعتين في المسجد إذا رجعت. رواه الجماعة إلا البخاري (قوله: لم تنب عن السنة) ظاهره أن سنة الجمعة كذلك، وينبغي تقييده بعدم العذر للحديث المذكور انفا، كذا بحثه في الشرنبلالية. وسنذكر ما يؤيده بعد نحو ورقتين. (ردالمحتار: ۱/٤۵۲)

(۱۳) وقال بعد صفحتين: (قوله: ولا يصلي الخ) أقول: قال في البحر في باب صفة الصلوٰة: إن ما ذكر مسلم فيما قبل الظهر لما صرحوا به من أنه لا تبطل شفعة الشفيع بالانتقال إلى الشفع الثاني منها، ولو أفسدها قضى أربعا، والأربع قبل الجمعة بمنزلتها. وأما الأربع بعد الجمعة فغير مسلم؛ فإنها كغيرها من السنن، فإنهم لم يثبتوا لها تلك الأحكام

المذكورة اهـ ومثله في الحلية. وهذا مؤيد لما بحثه الشرنبلالي من جوازها بتسليمتين لعذر. (ردالمحتار: ۱/٤٥٤)

(١٤) وقال العلامة الشرنبلالي رحمہ اللہ تعالیٰ: ويقتصر المتنفل في الجلوس الأول من السنة الرباعية المؤكدة، وهي التي قبل الظهر والجمعة وبعدها على قراءة التشهد، فيقف على قوله: وأشهد أن محمدا عبده ورسوله. وإذا تشهد في الاخر يصلي على النبي ﷺ، وإذا قام للشفع الثاني من الرباعية المؤكدة لا يأتي في ابتداء الثالثة بدعاء الاستفتاح، كما في فتح القدير. وهو الأصح، كما في شرح المنية، لأنها لتأكدها أشبهت الفرائض فلا تبطل شفعته، ولا خيار المخيرة، ولا يلزمه كمال المهر بالانتقال إلى الشفع الثاني منها؛ لعدم صحة الخلوة بدخولها في الشفع الأوّل، ثم أتم الأربع كما في صلوة الظهر.

(مراقي الفلاح بهامش حاشية الطحطاوي: صـ ٢١٤)

(١٥) وقال قبل صفحة: ومنها أربع بعدها لأن النبي ﷺ كان يصلي بعد الجمعة أربع ركعات يسلم في اخرهن، فلذا قيدنا به في الرباعيات فقلنا: بتسليمة لتعلقه بقوله: وأربع. وقال الزيلعي: حتى لو صلاها بتسليمتين لا يعتدبه عن السنة اهـ ولعله بدون عذر لقول النبي ﷺ: إذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعا، فإن عجل بك شيء فصل ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت. رواه الجماعة إلا البخاري.

(مراقي الفلاح بهامش الحاشية: صـ ٢١٣)

(١٦) وقال لعلامة الطحطاوي رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله ولعله الخ) هذا مما تفرد به المؤلف بحثا، وكلام أهل المذهب أحق ما إليه يذهب.

(حاشية الطحطاوي على المراقي: صـ ٢١٣)

یعنی سنن بہرصورت بتسلیمۃ واحدہ ہیں، بر بناء عذر بتسلیمتین کا قول علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ تعالیٰ کا تفرد ہے۔

اقول: بعض دوسرے فقہاء نے بھی بتسلیمتین لعذر کا قول کیا ہے اور سب کا مستدل یہی روایت ہے:

فإن عجل بك شيء الخ حالانکہ یہ حدیث نہیں، قول راوی ہے، کما سأفصله.

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ۱/۴۵۴ میں تو صاحب بحر کا قول نقل فرمایا ہے:

وأما الأربع بعد الجمعة فغير مسلم الخ.

لیکن ۵/۴۶۷ میں یہ فرق نقل نہیں کیا بلکہ سنن ثلاثہ کا ایک ہی حکم تحریر فرمایا ہے، ونصه:

(وقوله: في السنن الرواتب) وهي ثلاثة: رباعية الظهر ورباعية الجمعة القبلية والبعدية، وهذا هو الأصح، لأنها تشبه الفرائض. واحترز به عن الرباعيات المستحبات النوافل.

نیز علامہ شامی نے ۱/۴۶۴ میں علامہ حلبی کی تحقیق مذکور بتمامہ ذکر فرمائی اور اس سے کوئی اختلاف ظاہر نہیں فرمایا، بلکہ منحۃ الخالق بہامش البحر ۲/۴۹ میں صاحب بحر کی یہ تحقیق تحریر فرما کر اس سے اختلاف کیا ہے اور حلبی کی تحقیق کو ترجیح دی ہے، ونصه:

وأما الأربع بعد الجمعة فغير مسلم (إلى قوله) لكن ذكر في شرح المنية هذه السنن الثلاث، وفرع عليه تلك الأحكام.

علامہ رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تقریرات جلد اوّل میں اس پر دو جگہ بحث فرمائی ہے، صفحہ ۸۹ پر اور صفحہ ۹۲ پر، ان کی تحقیق قول فیصل ہے کہ اگر ابطال شفعہ کے حق میں ان سنن بعدیہ کو بمنزلۂ صلوتین شمار کیا گیا تو وہ صرف اس عذر سے کہ اس میں ابطال حق مشتری لازم آتا ہے، باقی تمام احکام میں یہ سنن بمنزلۂ صلوۃ واحدۃ ہیں، ونصه:

(قوله وأما الأربع بعد الجمعة فغير مسلم الخ) هم وإن لم يثبتوا لها تلك الأحكام إلا أنهم أثبتوا لها أنها كالأربع قبلها من جهة عدم الصلوة على النبي ﷺ، والاستفتاح، فعلينا الاتباع والبحث عن وجه فرقهم، ولعله أن ما ورد من جوازها بتسليمتين بعذر يقضي أنها بمنزلة صلوتين حيث جوزت بهما في الجملة. وتأكدها بتسليمة واحدة واتصالها واتحاد التحريمة يقضي أنها صلوة واحدة، فعملوا بالشبهتين، فلم يثبتوا الشفعة للتردد بين الثبوت وعدمه، وهي لا تثبت معه خصوصاً، لما فيها

من إبطال حق المشتري. وأما الصلوٰة والاستفتاح فنفوهما نظرا لضعف وجه كونها بمنزلة صلوٰتين، والمشروعية لا تثبت بالشك، هذا ما ظهر، فتأملهم على أن قوله: فإنهم لم يثبتوا لها تلك الأحكام المذكورة يتأمل فيه، مع ما ذكره عن ح عند قوله الآتي: وقضى ركعتين لو نوي أربعا مما هو ظاهر في إثبات أحكام الأربع قبل الجمعة للأربع بعدها. وذكر السندي هناك عن شرح المنية أن هذه الأحكام مسلمة عند أهل المذهب، فلذا اختار ابن الفضل قول أبي يوسف رحمہ اللہ تعالیٰ. (التحرير المختار: ١/٨٩)

اوپر عرض کر چکا ہوں کہ یہ عذر و بلا عذر کی تفریق ہی بلا دلیل ہے، قول راوی کو حدیث سمجھ لیا گیا ہے، صحیح مسلم میں یہ پوری روایت درج کرنے کے بعد لکھا ہے:

زاد عمرو في روايته: قال ابن إدريس: قال سهيل: فإن عجل بك شيء فصل ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت. (صحيح مسلم: ١/٢٨٨)

اور ابوداؤد میں یہی روایت درج کر کے لکھا ہے:

قال سهيل: فقال لى أبي (أبو صالح): يا بنيّ ! فإن صليت فى المسجد ركتعين ثم أتيت المنزل أو البيت فصل ركعتين. (ابو داؤد: ١/١٦٨)

مسند احمد میں روایت مذکورہ کے بعد لکھا ہے:

قال ابن إدريس: ولا أدري هذا من حديث رسول الله ﷺ أم لا. (الفتح الرباني: ٦/١١٥)

وقال العلامة ظفر أحمد العثماني رحمہ اللہ تعالیٰ: وتوهم بعض الناس أن عمروًا زاد ذلك في الحديث المرفوع، وليس كذلك، بل هو من قول سهيل، صرح بذلك أبو داؤد في سننه. (إعلاء السنن: ٧/٩)

صاحب فتح الملہم نے امام رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت فصل نقل کی ہے، مگر ساتھ ہی تصریح بھی کر دی ہے کہ یہ روایت غیر مشہور ہے، مشہور روایت وصل کی ہے، ونصه:

وهناك قول آخر: أن يصلي بعد الجمعة أربعا يفصل بينهن بسلام، روي ذلك عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعلقمة والنخعي، وهو قول أبي

حنيفة وإسحٰق، كذا نقله ابن بطال في شرح البخاري ـ قلت: ولعله رواية عن أبي حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ، والمشهور من مذهبه ما قدمناه أنهن أربع بسلام واحد. (فتح الملهم: ۲/۲۲۲)

یہ جواب علی سبیل التنزل ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ امام رحمہ اللہ تعالیٰ سے فصل کی کوئی روایت نہیں، یفصل بینهن بسلام کسی کاتب کا سہو معلوم ہوتا ہے، صحیح عبارت لا یفصل بینهن ہے، جیسا کہ عمدۃ القاری، اعلاء السنن، اوجز المسالک وغیرہ میں درج ہے، اگر یہ الفاظ صحیح ہیں تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ، علقمہ اور نخعی کا یہ قول کسی کتاب میں منقول ہوتا، حالانکہ تلاش کے باوجود اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا، اس کے برعکس وصل کی روایات اوپر تحریر کی جا چکی ہیں۔

ختام الکلام یہ کہ بتسلیمۂ واحدہ کی تصریحات کتبِ حدیث وفقہ میں کثرت سے ہیں اور عند الفقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ تاکید پر محمول ہیں، عدم تاکد کی کوئی صریح روایت نہیں ملتی۔

مع أني بذلت أقصى جهدي واستنفدت ما في وسعي في تفحصه لكن لما أظفر بشيء فيما عندي من الكتب، نعم نقل الإمام ابن أبي شيبة رحمہ اللہ تعالیٰ في مصنفه عدم التأكد عن أبي مجلز وحماد رحمہما اللہ تعالیٰ، لكن نحن بصدد حديث صحيح صريح فما يجدينا هذا القول.

تحریر طویل ہوگئی، امید ہے کہ اس پر نظر کی زحمت فرما اصلاح یا تصویب سے نوازیں گے، والأجر عند الله الكريم

الجواب باسم ملہم الصواب

آپ کی تحقیق صحیح ہے، میں جوازِ فصل کے قول سے رجوع کرتا ہوں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۳۰/ جمادي الأوّل سنہ ۱٤۰۸ ھ

صلوٰۃ الکسوف میں قراءت سرّی ہے

سوال: صلوٰۃ الکسوف میں قراءت جہراً ہوتی ہے یا سراً؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

صلوٰۃ الکسوف میں قراءت سری ہے۔

قال ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: قوله: ولا جهر، وقال أبو يوسف: يجهر، وعن محمد روايتان، جوهرة. (ردالمحتار: ٢/١٨٢)

وفى الهندية: ولا يجهر فى صلوٰة الجماعة فى كسوف الشمس فى قول أبى حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ. كذا فى المحيط. والصحيح قوله، كذا فى المضمرات. (عالمكيرية: ١/١٥٣)

قال العلامة الطحطاوي رحمہ اللہ تعالیٰ: والصحيح قول الإمام، كما فى المضمرات، لما رواه أصحاب السنن وصححه الترمذى وابن حبان والحاكم عن سمرة: صلى بنا رسول الله ﷺ فى كسوف الشمس لا نسمع له صوتا، وما رواه أحمد عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما: صليت مع النبي ﷺ الكسوف فلم أسمع منه فيها حرفا.

(حاشية الطحطاوي على المراقى: صـ ٢٩٨)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

١٥/ ربيع الاول / ١٤٢٠ھ

صلوٰۃ الکسوف کی شرعی حیثیت

سؤال: نمازِ کسوف سنت ہے یا نفل؟ یہ جماعت کے ساتھ مسجد میں ادا کرنی چاہیے یا علیحدہ پڑھنی چاہیے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

نمازِ کسوف کو بعض نے واجب کہا ہے اور بعض نے سنت، راجح قول سنت ہونے کا ہے، یہ نماز مسجد میں باجماعت ادا کرنا مستحب ہے، منفرداً پڑھنا بھی جائز ہے۔

لما فى الدرالمختار: ٢/١٨٣ وفى العينى: صلاة الكسوف سنة، واختار فى الأسرار وجوبها. وفى الشامية تحته: قلت: ورجحه فى البدائع للأمر بها فى الحديث، لكن فى العناية أن العامة على القول بالسنية، لأنها ليست من شعائر الإسلام، فإنها توجد لعارض، لكن صلاها النبي ﷺ

فكانت سنة، والأمر للندب. وقواه في الفتح اهـ.

وفي الشامية: ٢/ ١٨١: قوله يصلي بالناس بيان للمستحب، وهو فعلها بالجماعة، أي إذا وجد إمام الجمعة، وإلا فلا تستحب الجماعة، بل تصلى فرادى الخ. واللہ سبحانہ وتعالی أعلم

١٥/ربيع الاوّل/ ١٤٢٠هـ






ألا بذكر الله تطمئن القلوب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ

التوضیح

لروایات

صلوٰۃ التسبیح

صلوٰۃ التسبیح کی فضیلت والی روایات
کی تحقیق پر مشتمل منفرد تحریر

''صلوٰۃ التسبیح کی شرعی حیثیت''

سوال: صلوٰۃ التسبیح کو بعض حضرات مستحب سمجھتے ہیں، اس کے فضائل بیان کرتے ہیں، پڑھنے کی بہت ترغیب دیتے ہیں، جبکہ بعض حضرات صلوٰۃ التسبیح کی فضیلت والی حدیث کو موضوع اور اصولِ صلوٰۃ کے خلاف قرار دے کر رَد کرتے ہیں، حضرت کی رائے اس بارے میں کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

صلوٰۃ التسبیح ثابت و مستحب عمل ہے یا بے اصل و غیر مستحب؟ اس بارے میں دونوں طرح کے اقوال اور دلائل پائے جاتے ہیں، جن کی قدرے تفصیل حسبِ ذیل ہے:

وجوہِ مقتضیہ لعدم الثبوت وعدم الاستحباب:

(۱) صلوٰۃ التسبیح سے متعلق تمام روایات جمہور محدثین کے ہاں ضعیف ہیں، سوائے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کے کہ اس میں محدثین کا اختلاف ہے۔ (معارف السنن: ۴/۲۸۸)

(۲) امام احمد، علامہ ابن عربی، حافظ ابن تیمیہ نے ایک قول میں اور حافظ ابن حجر رحمہم اللہ تعالیٰ نے ''التلخیص الحبیر'' میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (حوالہ بالا)

(۳) علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''موضوعات'' میں اور حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''منہاج'' میں اسے موضوع قرار دیا ہے۔ (حوالہ بالا)

(۴) حافظ ذہبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس روایت پر توقف کا اظہار کیا ہے۔ (حوالہ بالا)

(۵) نیز یہ نماز اصولِ مقررہ کے خلاف ہے، لہٰذا ثبوت کے لیے مضبوط دلائل چاہئیں، ولم توجد.

(۶) عملِ قلیل پر اجرِ کثیر موضوع ہونے کی علامت ہے، کما فی الأصول.

(۷) کسی عمل پر متعین سالوں کے اجر کا وعدہ بھی وضع کا قرینہ ہوتا ہے۔

(۸) عباداتِ نافلہ غیر مقیدہ غیر خلافیہ کو چھوڑ کر مشتبہ مختلف فیہ میں لگنے کی کیا ضرورت ہے؟

(۹) کسی حدیث کا مضمون اس کا مقتضی ہو کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانے میں اس کی شہرت ہونی چاہیے تھی اور وہ حاصل نہ ہوئی ہو تو یہ عللِ حدیث میں سے ایک بڑی علت ہے۔

اس حدیث میں چھوٹے سے عمل پر بہت بڑے اجر کا وعدہ ہے، صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم تو حریص علی الخیر اور بہت عبادت گزار تھے، ان میں یہ فضیلت تواتر یا کم اَز کم شہرت کے درجہ تک پہنچ جانا چاہیے تھی،

معلوم نہیں کتنے زمانے کے بعد یہ علماء صلحاء کے معمول میں آئی اور اسے قبولیت حاصل ہوئی۔

اس کی مثال:

شاہ عبد العزیز رَحِمَہُ اللہُ تعالیٰ نے ''العجالۃ النافعۃ'' میں شاہ ولی اللہ رَحِمَہُ اللہُ تعالیٰ سے جو اصول حدیث نقل کیے ہیں ان میں یہ اصول بھی ہے کہ جس حدیث کو چوتھی صدی کے بعد شہرت حاصل ہوئی ہو وہ نا قابل اعتبار ہے، اس لیے کہ ائمہ حدیث نے احادیث جمع کرنے میں بہت تحقیق و تدقیق اور تنقیر کا اہتمام کیا، ہارون الرشید رَحِمَہُ اللہُ تعالیٰ نے تو محدثین کی ایک جماعت کو خاص طور سے اسی کام پر لگایا تھا۔

اس زمانے میں اگر کوئی حدیث سامنے نہیں آئی تو یا تو وہ حدیث تھی ہی نہیں یا تھی مگر محدثین نے اسے قبول نہیں کیا، یہ بھی علتِ قادحہ ہے۔

(۱۰) اگر کسی حدیث کو بعض علماء نے حسن یا صحیح کہہ دیا تو یہ کوئی دلیل قطعی نہیں، کہنے والے کے علم کے مطابق حسن یا صحیح ہے، اسی لیے تصحیح و تحسین میں محدثین کے شدید اختلافات ہوئے ہیں، صلوٰۃ التسبیح والی حدیث کی تصحیح و تحسین اور تضعیف میں بھی شدید اختلاف ہے۔

اسی سے امام اعظم رَحِمَہُ اللہُ تعالیٰ پر ضعیف احادیث کو دلائل میں پیش کرنے کے اعتراض کا جواب بھی ہو گیا کہ وحی تو نہ امام بخاری کی شرائط ہیں نہ امام صاحب کی، بلکہ سب نے اجتہاد سے شرائط معین کی ہیں، جبکہ امام صاحب کو محدثین پر تقدم زمانی و تقدم رتبی حاصل ہے اور جو تفقہ امام صاحب کو حاصل ہے وہ کسی اور کو نہیں۔

وجوہِ مقتضیہ للثبوت والاستحباب:

(۱) صلوٰۃ التسبیح کے بارے میں سند کے لحاظ سے سب سے زیادہ صحیح اور مشہور روایت حضرت ابن عباس رَضِیَ اللہُ تعالیٰ عنہما کی ہے، جس کی بڑے بڑے حفاظِ حدیث نے تصحیح فرمائی ہے، مثلاً ابو علی بن السکن، ابن خزیمہ، حاکم، ابن مندہ، ابو بکر الآجری، ابو بکر خطیب، حافظ ابن حجر کے شیخ صلاح الدین العلائی اور بدر الدین زرکشی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہم۔ (معارف السنن: ۴/ ۲۸۸)

(۲) اور مندرجہ ذیل حضرات نے اس روایت کی تحسین کی ہے:

امام بخاری کے شیخ علی بن مدینی، امام مسلم، حافظ منذری، حافظ ابن صلاح، علامہ نووی، علامہ تقی الدین سبکی رحمہم اللہ تعالیٰ۔

اس کے علاوہ حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ تعالیٰ نے بھی "أمالي الاذكار" اور "الخصال المكفرة" میں اس کی تحسین کی ہے۔ (حوالہ بالا)

(۳) صلوٰۃ التسبیح کے بارے میں دس سے زیادہ روایات ہیں جن میں سے ہر ایک میں اگرچہ کچھ نہ کچھ ضعف ضرور پایا جاتا ہے مگر حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے ان کی تائید ہوتی ہے۔

(۴) علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ حنابلہ نے حسبِ عادت شدت کی اور اس کے موضوع ہونے کا قول کیا ہے، حالانکہ حضرت امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے صرف تضعیف منقول تھی اور اس سے بھی انہوں نے رجوع فرمالیا تھا، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے "اجوبہ" میں اس کی تصریح کی ہے، وهذا نصه:

وأما ما نقله عن الإمام أحمد رحمه الله تعالىٰ ففيه نظر، لأن النقل عنه اختلف، ولم يصرح أحد عنه بإطلاق الوضع على هذا الحديث، وقد نقل الشيخ الموفق بن قدامه عن أبي بكر الأثرم قال: سألت أحمد عن صلوٰة التسبيح، فقال: لا يعجبني، ليس فيها شيء صحيح، ونفض يده كالمنكر، قال الموفق: لم يثبت أحمد الحديث فيها، ولم يرها مستحبة، فإن فعلها إنسان فلا بأس.

قلت: وقد جاء عن أحمد رحمه الله تعالىٰ أنه رجع عن ذلك، فقال على بن سعيد: سألت أحمد رحمه الله تعالىٰ عن صلوٰة التسبيح قال: لا يصح فيها عندي شيء، قلت: المستمر بن الريان عن ابي الحريراء عن عبد اللّٰه بن عمرو رضي الله تعالىٰ عنه، فقال: من حدثك؟ قلت: مسلم بن إبراهيم، قال: المستمر ثقة، وكأنه أعجبه ـ انتهي.

فهذا النقل عن أحمد رحمه الله تعالىٰ يقتضي أنه رجع إلى استحبابها.

وأما ما نقله عنه غيره فهو معارض بمن قوي الخبر فيها وعمل بها.

(أجوبة ابن حجر على رسالة القزويني المندرجة في المرقاة: ۱/۵٤۱)

وقال العلامة البنوري رحمه الله تعالىٰ: وفي اللآلي المصنوعة (بعد ذكر سؤال سعيد و جواب الإمام) قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالىٰ: فكأن أحمد لم يبلغه إلا من رواية عمرو بن مالك، وهو النكري، فلما بلغه متابعة المستمر أعجبه، فظاهره أنه رجع عن تضعيفه. (معارف السنن: ٤/٢٨٤)

(۵) امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ تعالیٰ یہ نماز پڑھا کرتے تھے اور صالحین ایک دوسرے سے یہ نماز سیکھتے چلے آئے ہیں، ایسے حضرات کا عمل حدیث کے قوی

ہونے کی دلیل ہے۔(معارف السنن:۴/۲۸۴)

ابوالجوزاء اوس بن عبداللہ البصری رحمہ اللہ تعالیٰ جو ثقات تابعین میں سے ہیں، دارقطنی نے ان سے سند حسن سے نقل کیا ہے کہ وہ ظہر کی اذان واقامت کے درمیان یہ نماز پڑھا کرتے تھے۔(حوالہ بالا)

عبدالعزیز بن ابی داؤد رحمہ اللہ تعالیٰ جو حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی مقدم ہیں، فرماتے ہیں:

من أراد الجنة فعليه بصلوٰة التسبيح. (أيضا)

ابوعثمان حیری زاہد فرماتے ہیں:

ما رأيت للشدائد و الغموم مثل صلوٰة التسبيح. (أيضا)

⑥ فقہاء شافعیہ میں سے بہت سے حضرات نے اسے مستحب قرار دیا ہے، جیسے امام غزالی، علامہ جوینی، امام الحرمین رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہم۔ (معارف السنن: ٤/٢٨٤)

⑦ فقہاء حنفیہ میں سے صاحب قنیہ، صاحب حاوی قدسی، صاحب حلیہ اور صاحبِ بحر وغیرہ نے اسے مستحب قرار دیا ہے۔(حوالہ بالا)

⑧ علامہ بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وبالجملة لم يذهب أحد من قدماء المحدثين إلى وضعه وبطلانه، وإنما ذهب جمهرتهم إلى التصحيح أو التحسين، ولو كان ضعيفا لكفي حجة في باب الفضائل، ويقول ابن قدامة في "المغني" في خاتمة بحث صلوٰة التسبيح: فالفضائل لا يشترط صحة الحديث فيها الخ وفيما ذكرنا من القائلين باستحبابها مقنع للعاملين وسكينة للهائمين، والله ولي التوفيق. (معارف السنن: ٤/٢٨٥)

⑨ جہاں تک اس کے اصولِ مقررہ فی الصلوٰۃ کے خلاف اور عملِ قلیل پر اجرِ کثیر کے وعدہ سے شبہۂ وضع کا تعلق ہے تو یہ اشکال اس وقت تک وقیع ہے جب تک قوی ثبوت نہ ملے، جب ایک روایت موجود ہے جس کی تصحیح بھی کی گئی ہے اور کم اَز کم درجۂ حسن تک تو ضرور ہے تو اب یہ اشکال نہ رہا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اگر کوئی اس نماز کو ثابت مانتا اور پڑھتا ہے تو اسے غیر ثابت عمل کا مرتکب یا مبتدع نہیں کہا جا سکتا اور جو اسے ثابت نہ سمجھے تو اس پر بھی انکار وملامت صحیح نہیں کہ سلف سے بھی اختلاف منقول ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۰/ رجب ١٤٢١ھ

فصل في التراویح

اِمامتِ تراویح کی اُجرت

سُوال: امامتِ فرائض کی اجرت لینا جائز ہے، سوال یہ ہے کہ یہ اجرت نماز پڑھانے کی ہے یا حبس وقت کی ہے؟ اگر محض نماز پڑھانے کی اجرت ہے تو جیسے تراویح اور ایصالِ ثواب کے لیے قرآن خوانی کی اجرت ناجائز ہے ایسے ہی امامت فرائض کی اجرت ناجائز ہونی چاہیے اور اگر یہ حبس وقت کی اجرت ہے تو تراویح میں بھی حبس وقت ہے، اس کی اجرت بھی جائز ہونی چاہیے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

یہ اجرت حبسِ وقت کی ہے جو امامتِ فرائض کے لیے جائز ہے، امامتِ تراویح کے لیے جائز نہیں، لعدم الضرورۃ، کیونکہ تراویح چھوٹی سورتوں سے بھی پڑھی جاسکتی ہے، نیز بدونِ اجرت امام نہ مل سکے تو اکیلا بھی پڑھ سکتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی أعلم

۲۳/ شوال ۱۴۰۳ھ

مسجد میں تراویح کی متعدد جماعتیں

سُوال: مسجد کے مختلف حصوں میں بیک وقت یا یکے بعد دیگرے تراویح کی متعدد جماعتیں جائز ہیں یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

تعددِ جماعت کی دونوں صورتیں مکروہ ہیں، مسجد میں تعددِ جماعت بالاجماع مکروہ ہے اور اس کے عموم میں تراویح کی جماعت بھی شامل ہے۔

علاوہ ازیں صحیح بخاری کی روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ نے مسجد نبوی میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم کو مختلف ٹولیوں کی شکل میں تراویح پڑھتے ہوئے دیکھا تو سب کو ایک امام کی اقتداء میں جمع فرمادیا۔ پوری جماعت صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم نے بلاچون وچرا اس حکم کی تعمیل کی، اس طرح اس مسئلہ پر صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم کا اجماعِ سکوتی قائم ہوگیا۔

عن عبد الرحمن بن عبد القاري أنه قال: خرجت مع عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ليلة في رمضان إلى المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون، يصلي الرجل لنفسه، ويصلي الرجل فيصلي بصلوته الرهط. فقال عمر: إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه، ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلوة قارئهم، قال عمر رضي الله تعالى عنه: نعم البدعة هذه، والتي تنامون عنها أفضل من التي تقومون. يريد آخر الليل. وكان الناس يقومون أوله. (صحيح البخاري: ١/٢٦٩) والله سبحانه وتعالى أعلم

۹/ رمضان ۱۴۰۷ھ

طریقۂ ختم قرآن

سوال: آپ نے ''الحال المرتحل'' کی جو تقریر فرمائی تھی، احسن الفتاویٰ ۳/ ۵۰۸ پر اس کے خلاف ہے، وہی مطلب لکھا گیا ہے جو عام مشہور ہے، اس کی وضاحت مطلوب ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

مجھے شروع ہی سے ''الحال المرتحل'' کے مشہور معنی میں یہ اشکالات رہے ہیں:

① جب آخرِ قرآن پر ختم نہیں کیا تو یہاں ''حال'' کیسے ہوا؟

② جب ''حال'' ہی نہیں ہوا تو وہاں سے ''مرتحل'' کیسے؟

③ ''المفلحون'' پر قرآن ختم کیا تو وہاں ''حال'' ہوا، پھر دوسرے روز وہاں سے ''مرتحل''۔

④ تراویح میں ختم قرآن کی صورت میں ''المفلحون'' پر تو ''حال'' بنے اور ''مرتحل'' بنے ہی نہیں۔

⑤ نماز میں منکوساً قراءت مکروہ ہے، جب تک کسی جزئیہ کے استثناء کی کوئی دلیل نہ ہو۔

⑥ نماز میں کسی سورت کے حصۂ ابتدائیہ کی قراءت پر اکتفاء کرنا مکروہ ہے، اس کی علت قراءت خارج الصلوٰۃ میں بھی پائی جاتی ہے۔

میرے خیال میں ''الحال المرتحل'' کا مطلب شروع ہی سے یہی چلا آیا ہے کہ معمولات پر دوام کیا جائے، ناغہ نہ کیا جائے، تلاوتِ قرآن میں بھی یہی معمول رکھا جائے کہ ختم قرآن کے بعد دوبارہ شروع

کرنے میں ناغہ نہ ہونے پائے، بلکہ روزانہ کی تلاوت میں بھی اس کا اہتمام رہے کہ دوسرے روز آگے چلنے میں ناغہ نہ ہو۔

مگر مشہور معنی کے غیر معتبر ہونے پر میری نظر میں کوئی واضح دلیل نہ تھی، بلکہ اتقان وغیرہ میں منقولہ روایت دارمی سے اس کی تائید ہوتی تھی اور زیادہ تحقیق کا موقع نہ ملا، اس لیے میں نے احسن الفتاویٰ میں وہی مشہور معنی ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل کردیے۔

اب میرے خیالِ قدیم کے مطابق حافظ ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق مل گئی تو اس کی تحقیق کی ضرورت محسوس ہوئی، چنانچہ مراجعہ کتب سے جو مباحث سامنے آئے ان کا حاصل یہ ہے کہ حدیث ''الحال المرتحل'' سے ختم کے طریق مروّج کا اثبات صحیح نہیں، البتہ اس بارے میں دوسری بعض روایات ملتی ہیں جن کے قابل اعتبار ہونے میں اختلاف ہے، بعض نے ان سے طریق مروّج کا استحسان ثابت کیا ہے اور بعض نے انکار، عدمِ ثبوت راجح معلوم ہوتا ہے۔

قال الحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى: وفي الترمذي عنه أنه سئل ﷺ: أي الأعمال أحب إلى الله ؟ قال: الحال المرتحل، وفهم بعضهم من هذا أنه إذا فرغ من ختم القرآن قرأ فاتحة الكتاب، وثلاث آيات من سورة البقرة؛ لأنه حل بالفراغ وارتحل بالشروع، وهذا لم يفعله أحد من الصحابة، ولا التابعين، ولا استحبه أحد من الأئمة. والمراد بالحديث: الذي كلما حل من غزاة ارتحل في أخرى، أو كلما حل من عمل ارتحل إلى غيره تكميلا له، كما كمل الأول. وأما هذا الذي يفعله بعض القراء فليس مراد الحديث قطعا. وبالله التوفيق.

وقد جاء تفسير الحديث متصلا به أن يضرب من أوّل القرآن إلى آخره، كلما حل ارتحل. وهذا له معنيان: أحدهما أنه كلما حل من سورة أو جزء ارتحل في غيره، والثاني أنه كلما حل من ختمة ارتحل في أخرى.

(إعلام الموقعين: ٤/ ٣٠٦)

وقال ابن الجزري رحمه الله تعالى: وقال الشيخ أبو شامة رحمه الله تعالى: ثم ولو صح هذا الحديث والتفسير لكان معناه الحث على الاستكثار من

قـراء ة القرآن، والمواظبة عليها، فكلما فرغ من ختمة شرع في أخرى، أي إنه لا يضرب عن القراء ة بعد ختمة يفرغ منها، بل يكون قراء ة القرآن دأبه وديدنـه. انتهي. وهو صحيح، فانا لم ندع أن هذا الحديث دال نصا على قـراء ة الفاتحة والـخمس مـن أوّل البـقـرة عقيب كل ختمة، بل يدل على الاعتـناء لقراء ة القرآن، والمواظبة عليها بحيث إذا فرغ من ختمة شرع في أخرى، وأن ذلك من أفضل الأعمال.

وأما قراء ة الفاتـحـة والـخـمـس من البقرة فهو مما صرح به الحديث الـمتـقـدم أولا الـمـروي من طريق ابن كثير، وعلى كل تقدير فلا نقول إن ذلك لازم لـكل قارئ، بل نقول كما قال أئمتنا فارس بن أحمد وغيره: من فـعله فحسن ومن لم يفعله فلا حرج عليه، وقد ذكر الإمام موفق الدين أبو محمد عبد الله بن قدامة المقدسي الحنبلي رحمه الله تعالى في كتابه المغني أن أبـا طـالـب صـاحب الإمام أحمد قال: سألت أحمد إذا قرأ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ يـقـرأ مـن البـقرة شيئا ؟ قال: لا، فلم يستحبه أن يصل ختمة بـقـراء ة شيء. انـتـهى. فحمله الشيخ موفق الدين على عدم الاستحباب، وقـال: لـعـلـه لـم يثبـت عنده فيه أثر صحيح يصير إليه انتهى. وفيه نظر؛ إذ يـحتـمل أن يكون فهم من السائل أن ذلك لازم فقال: لا، ويحتمل أنه أراد قبـل أن يـدعـو، فـفـي كتاب الفروع للإمام الفقيه شمس الدين محمد بن مفلح الحنبلي رحمه الله تعالى: ولا يقرأ الفاتحة وخمسا من البقرة نص عليه. قـال الآمـدي: يـعني قبل الدعاء، وقيل: يستحب، فحمل نص أحمد بقوله "لا" عـلـى أن يـكـون قبـل الدعاء، بل ينبغي أن يكون دعاؤه عقيب قراء ة سـورة الناس، كما سيـأتـي نـص أحمد رحمه الله تعالى. وذكر قـولا آخر له بالاستحباب. والله أعلم.

(النشر في القراء ات العشر: ۲/۴۴۹)

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے جوابات کا ضعف ظاہر ہے۔

تحقیقِ روایتِ دارمی:

یہ روایت دارالافتاء کے علماء کو مسند دارمی میں نہیں ملی، دکتور حازم سعید حیدر نے بھی تحقیق شرح الهدایۃ میں لکھا ہے کہ ان کو دارمی کے تتبع کے باوجود اس میں یہ روایت نظر نہیں آئی، و نصہ:

نسبه السيوطي للدارمي بسند حسن؟ وقد تتبعت الدارمي فلم أجد فيه فإنه أعلم وأنظر. (شرح الهداية: ۲/۵۵۸)

تحقیقِ روایات جامع البیان والنشر:

کتب جرح وتعدیل میں ان روایات کے رواۃ کے حالات نہیں ملے، بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ محدثین نے ان روایات کا علم ہونے کے باوجود ان کو قبول نہیں کیا۔

تحقیقِ روایتِ فقہیہ:

کتبِ فقہ میں اس روایت کا مبدأ تلاش کرنے کی کوشش کی گئی تو ''ولوالجیہ'' اور ''النہر الفائق'' تک بات پہنچی اور یہ دونوں کتابیں دستیاب نہیں، اس لیے آگے کوئی سراغ نہیں لگایا جاسکا۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۵/ ربیع الثاني ۱٤۱۷ھ

تراویح میں ختم قرآن پر دعاء

سؤال: تراویح میں ختم قرآن کے بعد دعاء کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

انفراداً مستحب ہے، اجتماعی دعاء کی مروّج رسم جائز نہیں، علماء واہلِ صلاح پر بحسنِ تدبیر اس کی اصلاح واجب ہے۔

قال في الهندية: الدعاء عند ختم القران في شهر رمضان مكروه؟ لكن هذا شيء لا يفتي به. كذا في خزانة المفتي ـ يكره الدعاء عند ختم القرآن بجماعة لأن هذا لم ينقل عن النبي ﷺ. (عالمگيرية: ٥/٣١٨)

وقال الإمام الكردري رحمه الله تعالیٰ: ويكره الدعاء عند ختم القرآن في رمضان أو بجماعة خارجة، لأنه لم ينقل عن الصحابة رضي الله تعالیٰ عنهم، قال

الصفار: ولو لا أن أهل البلدة يقولون: تمنعنا من الدعاء لمنعتهم.

(بزازية بهامش الهندية: ٦/ ٣٨٠)

مندرجہ ذیل آثار سے مروج رسم کے جواز پر استدلال صحیح نہیں، کیونکہ ان کا دورِ حاضر کی اس رسم سے کوئی تعلق نہیں۔

(١) كان أنس رضي الله تعالى عنه إذا ختم القران جمع أهله وولده فدعالهم.

أخرجه أبو عبيد وابن الضريس من طريق أبي بكر بن أبي شيبة، وسنده صحيح. (كتاب فضائل القرآن للفريابي مع تعليقه: صـ ١٨٧)

(٢)عن الحكم قال: كان مجاهد وعبدة بن أبي لبابة وناس يعرضون المصاحف، فلما كان في اليوم الذي أرادوا أن يختموا فيه القران بعثوا إلى وإلى سلمة بن كهيل فقالوا: إنا كنا نعرض المصاحف، وإنا نريد أن نختم اليوم، فإنه كان يقال الرحمة تنزل أو تحضر عند ختم القران. أخرجه أبو عبيد والدارمي وقال النووي: إسناده صحيح. (حوالۂ بالا: صـ ١٨٩)

(٣) عن الحكم أرسل إلى مجاهد فقال: إنا دعوناك إنا أردنا أن نختم القران فكان يقال إن الدعاء مستجاب عند ختم القران، ثم دعا بدعوات. (حوالۂ بالا: صـ ١٩٠)

(٤) قال (الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى) في رواية يوسف بن موسىٰ وقد سئل عن الرجل يختم القران فيجتمع إليه قوم فيدعون قال: نعم رأيت معمرا يفعله إذا ختم القران.(جلاء الأفهام لابن قيم: صـ ٢٢٥)

والله سبحانه وتعالى أعلم

١٩/ شوال ١٤١٩ هـ



باب سجود السھو

مسافر امام سے سہو ہوگیا تو مقیم مقتدی کے سجدۂ سہو کا حکم

سُؤال: مقیم مقتدی مسافر امام کے پیچھے نماز پڑھ رہا تھا، امام سے سہو ہوگیا تو مقتدی سجدۂ سہو امام کے ساتھ اداء کرے یا آخر میں؟ اگر امام کے ساتھ اداء کرے تو سلام پھیرے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس کا حکم مسبوق والا ہے، امام کے ساتھ سجدۂ سہو کرے، مگر سلام نہ پھیرے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: والمقيم خلف المسافر كالمسبوق وقيل: كاللاحق.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: والمقيم الخ) ذكر في البحر أن المقيم المقتدي بالمسافر كالمسبوق في أنه يتابع الإمام في سجود السهو ثم يشتغل بالإتمام. (ردالمحتار: ۱/۴۹۹)

والله سبحانه وتعالى أعلم

۲۱/ صفر سنہ ۱۴۰۴ھ

مقیم خلف المسافر کے بقیہ نماز میں سہو کا حکم

سُؤال: مقیم مسبوق خلف المسافر کو اگر بقیہ نماز میں سہو ہوجائے تو وہ سجدہ سہو کرے گا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

علائیہ وشامیہ کے باب المسافر میں ہے کہ سجدہ سہو نہ کرے، مگر شامیہ باب سجود السہو میں بحر سے وجوب سجدۂ سہو کی ترجیح نقل فرمائی ہے۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: ذكر في البحر أن المقيم المقتدي بالمسافر كالمسبوق في أنه يتابع الإمام في سجود السهو ثم يشتغل بالإتمام، وأما إذا قام إلى إتمام صلوته وسها، فذكر الكرخي أنه

كـالـلاحـق فـلا سـجـود عليه بدليل أنه لا يقرأ، وذكر في الأصل أنه يلزمه السـجـود، وصححه في البدائع؛ لأنه إنما اقتدي بالإمام بقدر صلوة الإمام، فـإذا انـقـضـت صـار مـنفردا، وإنما لا يقرأ فيما يتم، لأن القراء ة فرض في الأوليين وقد قرأ الإمام فيهما اهـ. (ردالمحتار: ۱/۴۹۹)

حکم وجوبِ سجدۂ سہو کی مبسوط کی طرف نسبت، امام کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی تصحیح اور علامہ ابن نجیم وعلامہ ابن عابدین کی طرف سے اس کی تقریر کے بعد قولِ عدمِ وجوب کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ اس کی تفصیل اور اس سے متعلق حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق میرے رسالہ "القـول السـافر عن حكم المسبوق خلف المسافر" مندرجہ احسن الفتاویٰ ۳/ ۳۵۰ میں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

۲/ ربیع الأوّل ۱۴۰۴ھـ

فاتحہ کی جگہ تشہد پڑھ گیا

سوال: احسن الفتاویٰ ۴/ ۳۵ میں ہے: "اگر فاتحہ سے قبل تشہد کو "أيها" کی ہاء تک پڑھا تو سجدۂ سہو واجب ہے۔" بظاہر یہ جزئیات ذیل کے خلاف ہے:

قـال فـي الهـنـدية: لو تشهد في قيامه قبل قراء ة الفاتحة فلا سهو عليه وبـعدها يلزمه سجود السهو، وقال قبيله: ولو قرأ التشهد في القيام إن كان فـي الـركـعة الأولـى لا يـلـزمــه شـيء وإن كان في الركعة الثانية اختلف المشايخ رحمهم الله تعالىٰ فيه، والصحيح أنه لا يجب كذا في الظهيرية.

(عالمگيرية: ۱/۱۲۷)

وقـال فـي الـخـانية: وافتتـح الـصـلوٰة فقرأ التشهد في قيامه قبل أن يشرع في الفاتحة عامدا أو ساهيا لا سهو عليه. (الفتاویٰ الخانية بهامش الهندية: ۱/۱۲۲)

عباراتِ مذکورہ پر غور فرما کر جواب سے نوازیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

احسن الفتاویٰ میں سوال وجواب دونوں میں اطلاق ہے، تفصیل یہ ہے کہ نفل کی پہلی اور تیسری اور فرض

کی پہلی رکعت میں فاتحہ سے قبل اور فرض کی تیسری چوتھی رکعت میں علی الاطلاق سہواً تشہد پڑھنے سے سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا۔

لان ما قبل الفاتحة في الركعة الأولى من الفرض والسنة والنفل والثالثة من النفل محل الثناء وأما أخيرتا الفرض فلخلوهما عن فرض القراءة.

سنن کی پہلی رکعت کے سوا سب رکعات میں فاتحہ کی جگہ سہواً تشہد پڑھنے سے سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

قال الإمام ابن الهمام رحمہ اللہ تعالیٰ: ولو قرأ التشهد في الركوع أو السجود لا سهو عليه، لأنه ثناء وهما محله، بخلاف قراءة القرآن فيهما، فإن فيه السهو. ولو قرأه في القيام إن كان قبل الفاتحة لا سهو، أو بعدها فعليه، لأن ما قبلها محل الثناء، وهذا يقتضي تخصيصه بالركعة الأولى.
(فتح القدير: ۱/۴۳۹)

وقال العلامة الطحطاوي رحمہ اللہ تعالیٰ: ولو تشهد في قيامه قبل الفاتحة لا سهو عليه، لأنه محل الثناء، وبعدها عليه السهو؛ لتأخير السورة. وهو الأصح اهـ أبو السعود. قلت: وينبغي تخصيصه بالأولى أو بالثالثة من رباعية النافلة للعلة المذكورة. (حاشية الطحطاوي على الدر: ۱/۳۱۱)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم
۸/ ذي القعدة ۱۴۰۵ھ

رکوع یا سجود میں تشہد پڑھ گیا

سوال: رکوع یا سجود میں سہواً تشہد پڑھ لیا تو سجدۂ سہو واجب ہوگا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس میں حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے اقوال مختلف ہیں، امام ابن الہمام، امام زیلعی، علامہ طحطاوی اور اکثر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ عدمِ وجوب کے قائل ہیں، خواہ عمداً پڑھا ہو یا سہواً۔

قال الإمام ابن الهمام رحمہ اللہ تعالیٰ: ولو قرأ التشهد في الركوع أو السجود لا سهو عليه، لأنه ثناء وهما محله، بخلاف قراءة القرآن فيهما،

فـإن فيـه السهو. ولو قرأه في القيام إن كان قبل الفاتحة لا سهو، أو بعدها فعليه، لأن ما قبلها محل الثناء، وهذا يقتضي تخصيصه بالركعة الأولى.

(فتح القدير: ١/٤٣٩)

وقال العلامة شيخ زاده رحمه الله تعالىٰ: وإن تشهد في القيام أو الركوع أو السـجـود لا يجب، لأنه ثناء، وهذه المواضع محل للثناء. وعن محمد: لـو تشهـد في قيامه قبل قراءة الفاتحة فلا سهو عليه، وبعدها يلزمه سجود السهو. وهو الأصح، كما في التبيين. (مجمع الأنهر: ١/١٤٩)

وقـال الـعـلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ: (وإن تشهـد فـي القيام) قبل الـقـراءة، وأمـا بـعـدها فيسجد. هو الأصح. قاله الشمنى (أو الركوع أو السجود لا يجب) لأنها محل الثناء والتشهد ثناء.

(الدر المنتقى بهامش مجمع الأنهر: ١/١٤٩)

وقـال الإمـام الزيلعي رحمه الله تعالىٰ: ولـو تشهـد في قيامه أو ركوعه أو سجوده فلا سهو عليه، لأنه ثناء، وهذه المواضع محل الثناء.

(تبيين الحقائق: ١/١٩٣)

وقال العلامة الكردري رحمه الله تعالىٰ: وفي غريب الرواية: قرأ ساهيا في الركوع أو السجود أو القيام التشهد لا يلزم.

(الفتاوىٰ البزازية بهامش الهندية: ٤/٦٤)

وقـال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالىٰ: أو تشهـد قائما أو راكعا أو ساجداً لا سهو عليه. منية المصلي. (حاشية الطحطاوي على المراقي: صـ ٢٥١)

وقـال فـي الهـنـدية: لـو قـرأ التشهـد قائما أو راكعا أو ساجدا لا سهو عليه. هكذا في المحيط. (عالمگيرية: ١/١٢٧)

جبکہ امام قاضیخان رحمہ اللہ تعالیٰ سہواً پڑھنے کی صورت میں وجوبِ سجدہ کے قائل ہیں، جو اس کو مستلزم ہے کہ عمد کی صورت میں نماز واجب الاعادہ ہوگی، شیخ حلبی، علامہ عینی اور امام طاہر بن عبد الرشید البخاری رحمہم اللہ تعالیٰ نے بھی عیون ومحیط سے اسی کے مطابق نقل فرمایا ہے۔

قال الإمام قاضيخان رحمه الله تعالىٰ: وإن افتتح الصلوة فقرأ التشهد في قيامه قبل أن يشرع في قراءة الفاتحة عامدا أو ساهيا لا سهو عليه (وقال قبيله) ولو قرأ الفاتحة أو اٰية من القراٰن في القعدة، أو في الركوع أو في السجود، أو قرأ التشهد في الركوع أو في السجود كان عليه السهو.

(الفتاوىٰ الخانية بهامش الهندية: ١/١٢٢)

وقال الإمام طاهر بن عبد الرشيد البخاري رحمه الله تعالىٰ: وفي الفتاوىٰ: لو قرأ الفاتحة أو اٰية من القراٰن في القعدة، أو في الركوع أو في السجود، أو قرأ التشهد في الركوع أو في السجود عليه السهو. (خلاصة الفتاوىٰ: ١/١٧٠)

وقال العلامة الحلبي رحمه الله تعالىٰ في شرح قول منية المصلي "أو تشهد قائما أو راكعا أو ساجدا لا سهو عليه": كذا في المختار على ما ذكره الإسبيجابي (إلى قوله) وأما التشهد فلأنه ثناء، والقيام والركوع والسجود محل للثناء (إلى قوله) وفي المحيط والعيون: ولو تشهد في ركوعه أو سجوده يلزمه السهو. (الشرح الكبير: صـ ٤٦٠)

وقال الحافظ العيني رحمه الله تعالىٰ: ولو تشهد في ركوعه أو سجوده أو القومة فلا سهو عليه (إلى قوله) وفي المحيط والعيون: لو تشهد في ركوعه أو سجوده يلزمه السهو. (البناية: ٢/٧٣٣)

بندہ کے خیال میں امام ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول راجح ہے کیونکہ رکوع وسجود محل ثناء ہیں، اسی لیے اکثر فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے، خود امام قاضیخان رحمہ اللہ تعالیٰ بھی اسی دلیل کی بناء پر رکعت اولیٰ میں سورۂ فاتحہ سے قبل تشہد پڑھنے کی صورت میں وجوبِ سجدہ سہو کے قائل نہیں، مگر تعجب ہے کہ عدمِ وجوب کی بعینہ یہی وجہ (محل ثناء) رکوع وسجود میں بھی ہونے کے باوجود وہ ان میں سجدہ سہو واجب قرار دیتے ہیں، امام قاضیخان رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اس تفریق کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ تشہد کو بعض امر میں قراءت سے ایک گونہ ملایمت ہے، اس لیے حالتِ قیام میں جو موضوع للقراءۃ ہے تشہد کو گوارا کرلیا گیا، رکوع وسجود میں نہیں۔ لعدم الملايمة. والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

٨/ ذي القعدة ١٤٠٥هـ

سہو کا ایک سجدہ سہواً یا عمداً چھوڑ دیا

سُوال: سجدۂ سہو میں دونوں سجدے واجب ہیں یا ایک؟ اگر ایک سجدہ چھوٹ گیا یا عمداً چھوڑ دیا تو کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

دونوں سجدے واجب ہیں، ایک سجدہ اگر سہواً چھوٹ گیا تو یاد آنے پر اداء کرلے، اس تأخیر کی وجہ سے مزید کوئی سجدہ واجب نہیں۔ اگر عمداً ترک کیا ہو تو سخت گنہگار ہوگا جس سے توبہ واستغفار ضروری ہے۔ سہواً چھوٹ گیا پھر اداء نہیں کیا یا عمداً ترک کردیا تو دونوں صورتوں میں نماز کا اعادہ واجب ہے، البتہ سہواً چھوٹ جانے پر مؤاخذہ اور گناہ نہیں۔

قال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى: فلو اقتصر على سجدة واحدة لا يكون آتيا بالواجب، ولا شيء عليه إن كان ساهيا. وإن تعمده يأثم. وفي البحر: لو سها في سجود السهو لا يسجد لهذا السهو. وفي المضمرات: لو سها في سجود السهو عمل بالتحري، ولا يجب عليه سجود السهو؛ لئلا يلزم التسلسل، ولأنه يغتفر في التابع مالا يغتفر في المتبوع. (حاشية الطحطاوي على المراقي: صـ ٢٥٠)

وقال العلامة التمرتاشي رحمه الله تعالى: يجب له بعد سلام واحد سجدتان. (ردالمحتار: ١/٤٥٩)

وقال في المتانة عازيا إلى التهذيب: السهو في سجود السهو لا يوجب السجود لأنه لا يتناهي. (المتانة: صـ ٢٣١)

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: بقي إذا سقط السجود فهل يلزمه الإعادة لكون ما أداه أوّلا وقع ناقصا بلا جابر؟ والذي ينبغي أنه إن سقط بصنعه كحدث عمداً مثلا يلزم، وإلا فلا. تأمل. (ردالمحتار: ١/٤٩٦)

وقال العلامة الرافعي رحمه الله تعالى: (قوله: والذي ينبغي أنه إن سقط الخ) سيأتي له عن النهر أن المقتدي إذا سها، مقتضي كلامهم أنه يعيدها؛

لثبوت الكراهة مع تعذر الجابر اهـ ومقتضاه الإعادة مطلقا، ولو سقط بلا صنعه. وهكذا قرره محمد هاشم السندي فيما يأتي كما نقله العلامة السندي عنه. (التحرير المختار: ١٠١/١) واللہ سبحانہ وتعالی أعلم

٣٠/ ربيع الثاني ١٤١٥ھ

مسبوق کے سہو کا حکم

سؤال: مسبوق امام کے ساتھ سجدۂ سہو کر چکا ہو، پھر مافات کی قضاء کے دوران کوئی موجب سجدۂ سہو غلطی ہو جائے تو اس پر سجدۂ سہو لازم ہوگا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

سجدۂ سہو لازم ہوگا۔

قال العلامة الحصكفي رحمہ اللہ تعالی: والمسبوق يسجد مع إمامه مطلقا، سواء كان السهو قبل الإقتداء أو بعده، ثم يقضي ما فاته، ولو سها فيه سجد ثانيا.

قال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالی: (قوله: ولو سها فيه) أي فيما يقضيه بعد فراغ الإمام يسجد ثانيا؛ لأنه منفرد فيه، والمنفرد يسجد لسهوه. (ردالمحتار: ٨٣/٢) واللہ سبحانہ وتعالی أعلم

٢٥/ جمادى الثانية ١٤١٥ھ

سہوا ایک سجدہ کر کے پانچویں رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا

سؤال: ایک شخص پر سجدۂ سہو واجب ہوا، اس نے آخر میں سہوا ایک سجدہ کر کے پھر سہواً پانچویں رکعت شروع کر دی اور فاتحہ وسورۃ پڑھنے کے بعد یاد آ گیا کہ وہ سہوا ایک سجدہ کر کے سہواً کھڑا ہو گیا، اب وہ کیا کرے؟ آیا سہوا وہ ایک سجدہ برقرار ہے یا پلٹ کر سہو کے دو سجدے کرنے پڑیں گے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

قال العلامة عالم بن العلاء الأنصاري رحمہ اللہ تعالی: وأصل آخر: أن السجدة إذا فاتت عن محلها لا تجوز إلا بنية القضاء، ومتى لم تفت عن

محلها تجوز بدون نية القضاء، وإنما تفوت عن محلها بتخلل ركعة كاملة، وبما دون الركعة الكاملة لا تفوت عن محلها؛ لأنه محل الرفض.

وأصل اٰخر: أن زيادة ما دون الركعة الكاملة لا توجب فساد الصلوٰة، وزيادة الركعة الكاملة توجب فساد الصلوٰة إذا كانت الزيادة قبل إكمال أركان الفريضة، ومعني زيادة ما دون الركعة الكاملة زيادة ركوع أو زيادة سجود، ومعني زيادة الركعة الكاملة ركوع وسجود.

(الفتاویٰ التتارخانية: ۲/۱۰۲)

قال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالیٰ في بيان سجود السهو: ويجب سجدتان كسجدتي الصلوٰة يجلس بينهما مفترشا، ويكبر في الوضع والرفع، ويأتي بهما بتسبيح السجود (إلی أن قال) فلو اقتصر علی سجدة واحدة لا يكون اٰتيا بالواجب. ولا شيء عليه إن كان ساهيا، وإن تعمده يأثم. (حاشية الطحطاوي علی المراقي: صـ ۲۵۰)

عبارات بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ سابقہ سجدہ برقرار ہے، دوسرا سجدہ کرکے نماز مکمل کرے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۵/ ربیع الأوّل ۱۴۱۹ھ

سجدہ سہو بھول کر وتر شروع کردیے

سؤال: ایک شخص عشاء کی دو سنتیں پڑھ رہا تھا، قعدہ اخیرہ بھول کر کھڑا ہوگیا اور پھر دو نفل پڑھ لیے، سجدۂ سہو نہیں کیا، سلام پھیر کر وتر کی نیت باندھ لی۔ وتر میں یاد آیا کہ مجھے تو سجدۂ سہو کرنا تھا، اب اسے کیا کرنا چاہیے؟ وتر کی نماز توڑ کر سجدۂ سہو کرے یا وتر سے فارغ ہو کر سجدۂ سہو کرے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اب سجدۂ سہو کی کوئی صورت نہیں رہی، اس لیے وتر کا توڑنا جائز نہیں، وتر کے بعد ان سنتوں کا اعادہ کرے۔

في الدرالمختار: ويفسدها انتقاله من صلوة إلی مغايرتها، ولو من وجه، حتی لو كان منفردا فكبر ينوي الاقتداء أو عكسه صار مستأنفا.

قال ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: قوله: ويفسدها انتقاله الخ أي بأن ينوي بقلبه مع التكبيرة الانتقال المذكور. قال في النهر: بأن صلى ركعة من الظهر مثلا ثم افتتح العصر أو التطوع بتكبيرة ...... صح شروعه في العصر؛ لأنه نوي تحصيل ما ليس بحاصل فخرج عن الأول، فمناط الخروج عن الأول صحة الشروع في المغاير ولو من وجه، فلذا لو كان منفردا فكبر ينوي الاقتداء، أو عكسه، أو إمامة النساء فسد الأول، وكان شارعا في الثاني ...... (ردالمحتار: ۱/۶۲۳)

قال ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ تحت قول صاحب الدر: ولو نسى السهو أو سجدة صلبية أو تلاوية يلزمه ذلك مادام في المسجد.

تنبيه: قال هنا: مادام في المسجد، وفيما قبله: ما لم يتحول عن القبلة، ولعل وجه الفرق أن السلام هنا لما كان سهوا لم يجعل مجرد الانحراف عن القبلة مانعا، ولما كان فيما قبله عمداً جعل مانعا على أحد القولين، وهو ما مشى عليه المصنف، لما في البدائع من أن السجود لا يسقط بالسلام ولو عمداً، إلا إذا فعل فعلا يمنعه من البناء بأن تكلم أو قهقه أو أحدث عمداً أو خرج من المسجد أو صرف وجهه عن القبلة وهو ذاكر له؛ لأنه فات محله، وهو تحريمة الصلاة فسقط ضرورة فوات محله اهـ تأمل. (ردالمحتار: ۲/۹۱) والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

۷/ جمادی الثانیہ / ۱۴۱۹ھ

رکوع میں یاد آیا کہ قنوت نہیں پڑھی

سؤال: احسن الفتاویٰ ۴/۲۳ میں یہ مسئلہ تحریر کیا گیا ہے کہ اگر قنوت چھوٹ گئی تو رکوع سے عود الی القیام نہ کرے، صرف آخر میں سجدۂ سہو کرے، مگر عود کی صورت میں بھی نماز فاسد نہ ہوگی، اس صورت میں رکوع کا اعادہ نہ کرے، سجدۂ سہو کرے، اگر دوبارہ رکوع کرلیا تو چونکہ تأخیر عمداً ہے، اس لیے اس کا تدارک سجدۂ سہو سے نہ ہوگا اور نماز واجب الاعادہ ہوگی۔ والجهل عمد.

احسن الفتاویٰ میں سجدۂ سہو سے تدارک نہ ہونے کا ذکر کر کے وجوبِ اعادہ کا حکم لگایا گیا ہے، اس بارے میں چند گزارشات پیش خدمت ہیں:

① ''ردالمحتار'' میں رکوعِ ثانی کو لغو قرار دینے کے باوجود چند سطروں کے بعد صراحۃً سجدۂ سہو سے تدارک کا ذکر موجود ہے۔ علامہ ابن عابدین رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے چار صورتیں بیان فرمائی ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں فرمایا، سب کا حکم یہی بیان کیا ہے کہ سجدۂ سہو سے نماز صحیح ہو جائے گی، زیر بحث صورت بھی ان چار صورتوں میں سے ہے، لہٰذا فہم ناقص میں وجوبِ اعادہ تو کیا جواز بھی محل نظر معلوم ہوتا ہے، نیز علامہ ابن عابدین جیسے عظیم محقق وفقیہ کامل کی شان سے یہ بہت بعید معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ پر بحث فرماتے ہوئے پیش آنے والی صورتوں کا ذکر مع تدارک کریں اور کسی صورت میں وجوبِ اعادہ کا حکم ہونے کے باوجود اسے بیان نہ کریں۔

قال العلامة الحصكفي رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ: ولو نسيه أي القنوت ثم تذكره في الركوع لا يقنت فيه؛ لفوات محله، ولا يعود إلى القيام في الأصح، لأن فيه رفض الفرض للواجب، فإن عاد إليه وقنت ولم يعد الركوع لم تفسد صلوته، لكون ركوعه بعد قراءة تامة، وسجد للسهو، قنت أولا؛ لزواله عن محله.

وقال العلامة ابن عابدين رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ: (قوله: لكونه بعد قراءة تامة) أي فلم ينتقض ركوعه، بخلاف ما لو تذكر الفاتحة أو السورة حيث يعود و ينتقض ركوعه؛ لأن بعوده صارت قراءة الكل فرضا، والترتيب بين القراءة والركوع فرض، فارتفض ركوعه، فلو لم يركع بطلت، ولو ركع وأدركه رجل في الركوع الثاني كان مدركا لتلك الركعة. بحر، ملخصا. أي لأن الركوع الثاني هو المعتبر؛ لارتفاض الأول بالعود إلى القراءة، بخلاف العود إلى القنوت، حتى لو عاد وقنت ثم ركع، فاقتدي به رجل لم يدرك الركعة، لأن هذا الركوع لغو، وما نقله ح عن البحر، وتبعه ط فيه اختصار مخل، فافهم. وقدمنا في فصل القراءة بيان كون القراءة تقع فرضا بالعود فراجعه.

(فرع) ترك السورة دون الفاتحة وقنت، ثم تذكر يعود ويقرأ السورة ويعيد القنوت والركوع. معراج وخانية وغيرهما (قوله: لزواله عن محله)

تعليل لما فهم قبله من الصور الأربع، وهي: ما لو قنت في الركوع أو بعد الرفع منه، وأعاد الركوع أولا، وما إذا لم يقنت أصلا، كما حققه ح.

(ردالمحتار: ۱/۴۴۹)

(۲) اکابر علماءِ دیوبند نے بھی علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ کی اس تحقیق کے مطابق اعادۂ رکوع کے باوجود سجدۂ سہو سے نماز صحیح ہونے کا فتویٰ صراحۃً دیا ہے، وجوب اعادہ کا حکم نہیں لگایا، چند فتاویٰ نقل کیے جاتے ہیں:

(ا) سؤال: وتر میں امام دعاءِ قنوت پڑھنے کی بجائے بھولے سے رکوع میں چلا گیا، مقتدی کھڑے رہے اور ''اللہ اکبر'' کہا تو امام رکوع سے واپس ہوا اور دعاءِ قنوت پڑھ کر پھر رکوع کر کے آخر میں سجدۂ سہو کرلیا تو امام اور مقتدی دونوں کی نماز ہوگئی یا نہیں؟

جواب: راجح یہی ہے کہ نماز سب کی ہوگئی۔ (کفایۃ المفتی: ۳/۳۴۲)

(ب) سؤال: اگر کوئی شخص نماز وتر میں دعاءِ قنوت بھول کر رکوع میں چلا جائے، بعد میں خود یا دوسرے کے بتانے سے رکوع سے اٹھ کر دعائے قنوت پڑھے اور دوبارہ پھر رکوع کر کے اپنی نماز پوری کرے تو اس صورت میں اس کی نماز فاسد ہوگی یا سجدۂ سہو کرنے سے نماز کامل ہوگئی؟

جواب: نماز صحیح ہے۔

كذا في الدر المختار: فإن عاد وقنت الخ.

(فتاویٰ دارالعلوم دیوبند: ۴/۱۵۶)

گزارش ہے کہ مسئلہ پر نظر ثانی فرما کر اپنے فیصلہ سے مطلع فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

احسن الفتاویٰ کا جوابِ سابق مسئلہ زیر بحث ''عود إلى القيام للقنوت'' کی صورت میں قولِ صحیح یعنی عدمِ اعادۂ رکوع پر، ثانیاً ردالمحتار وطحطاوی میں رکوع ثانی کو لغو اور حرام تک کہنے پر، ثالثاً فقہ کے اہم ضابطہ ''جہل بحکم عمد ہے'' پر مبنی تھا۔ مصلی کے جہل کو بحکم عمد سمجھ کر اعادۂ صلوٰۃ کا فتویٰ دیا گیا تھا، اس لیے کہ سجدۂ سہو عمد میں نہیں ہوتا، اس کی مشروعیت کی وجہ ہی سہو ہے۔

آپ کی تحریر میں اس ضابطہ پر کوئی تحقیق نہیں، تاہم میں نے آپ کی تحریر آنے کے بعد اس مشہور ضابطہ پر اَز سرِ نو غور کیا اور تحقیق کی تو بات واضح ہوگئی کہ مجتہد فیہا مسائل میں جہل بحکم عمد نہیں ہوتا۔

قال شمس العلماء العلامة ابن نجيم رحمہ اللہ تعالیٰ: الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أو في موضع الشبهة وأنه يصلح عذرا أو شبهة كالمحتجم إذا أفطر على ظن أنها فطرته، وكمن زنى بجارية والده أو زوجته. (الأشباه والنظائر مع شرحه للحموي: ۳/۲۹۹)

چونکہ یہاں بھی امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ سے غیر روایۃ اصول میں رکوعِ ثانی کی طرف عود کا قول منقول ہے، اس لیے وہ عام ضابطہ یہاں منطبق نہیں ہوگا، لہٰذا اس مسئلہ میں سجدۂ سہو سے تدارک ہو جائے گا، نماز کا اعادہ واجب نہیں ہوگا۔

قال الإمام الكاساني رحمہ اللہ تعالیٰ: وأما حكم القنوت إذا فات عن محله فنقول: إذا نسي القنوت حتى ركع، ثم تذكر بعدما رفع رأسه من الركوع لا يعود، ويسقط عنه القنوت. وإن كان في الركوع فكذلك في ظاهر الرواية. وروي عن أبي يوسف رحمہ اللہ تعالیٰ في غير رواية الأصول أنه يعود إلى القنوت؛ لأن له شبها بالقراءة فيعود، كما لو ترك الفاتحة أو السورة. ولو تذكر في الركوع أو بعد ما رفع رأسه منه أنه ترك الفاتحة أو السورة يعود وينتقض ركوعه كذا ههنا. (بدائع الصنائع: ۱/۲۷٤)

آپ کی مرسل تحریر اس تحقیق کا سبب بنی، فجزاکم اللہ تعالیٰ، آیندہ بھی احسن الفتاویٰ میں ایسی کوئی خطأ نظر آئے تو ضرور لکھا کریں۔ واللہ هو الموفق والمعين

٦/ ربيع الثاني سنہ ١٤٢٠ھ



باب صلوٰة المريض

قادر علی القیام منفرداً کی قاعداً اقتداء

سؤال: احسن الفتاویٰ ۴ / ۵۲ میں تحریر ہے کہ اگر منفرداً قیام پر قدرت ہو، جماعت کے ساتھ قیام طویل پر قدرت نہ ہو تو تنہا نماز پڑھے، بیٹھ کر امام کے ساتھ نماز نہ ہوگی۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کسی نے کئی نمازیں جماعت کے ساتھ بیٹھ کر پڑھ لی ہوں تو ان کا اعادہ واجب ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

امام کے ساتھ قیام پر قدرت نہ ہو تو اس بارے میں تین اقوال ہیں:

١ امام کے ساتھ بیٹھ کر نماز پڑھے۔

٢ امام کے ساتھ کھڑے ہو کر نماز شروع کرے، پھر بیٹھ جائے، پھر بوقتِ رکوع قیام کی قدرت ہو تو کھڑے ہو کر رکوع کرے۔

٣ منفرداً کھڑے ہو کر نماز پڑھے، امام کے ساتھ بیٹھ کر پڑھے گا تو نماز نہیں ہوگی۔ یہ قول مفتی بہ ہونے کے علاوہ احوط بھی ہے۔

مگر چونکہ اختلاف اقوال سے تخفیف آجاتی ہے، اس لیے صورتِ مسئولہ میں اعادہ واجب نہیں، چنانچہ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

قال العلامة الحلبي رحمه الله تعالیٰ: ولو صلي في مكانه منفرداً يقدر علی الصلوٰة قائما، فإنه يصلي وحده قائما عندنا؛ لأن القيام فرض والجماعة سنة، وبه قال مالك والشافعي رحمهما الله تعالیٰ، خلافا لأحمد رحمه الله تعالیٰ؛ بناء علی أن الجماعة فرض عنده. وقيل: يصلي قاعدا مع الإمام عندنا؛ لأنه عاجز إذ ذاك. ذكره في المحيط، وصححه الزاهدي قال: لأن الفرض بقدر حاله عند الاقتداء. ولا إعادة في جميع ما تقدم بالإجماع. (شرح الكبير: صـ ٢٦٧) والله سبحانه وتعالیٰ أعلم

١١ / جمادی الثانية ١٤٢١ هـ

شروع کرنے کے بعد قیام مع الامام سے عاجز ہوگیا

سُوال: ایک شخص کو امام کے ساتھ قیام کی قدرت تھی، قیام طویل سے عجز کا اندیشہ نہ تھا، اس لیے اس نے کھڑے ہو کر اقتداء کی، کچھ دیر بعد قیام سے عاجز آگیا اور بیٹھ کر نماز مکمل کی تو اس کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اس کی نماز صحیح ہوگئی۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ولو عرض له مرض في صلوته يتم بما قدر على المعتمد.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: يتم بما قدر) أي ولو قاعدا مؤميا أو مستلقيا (قوله: على المعتمد) وعن الإمام أنه يستقبل؛ لأن تحريمته انعقدت موجبة للركوع والسجود فلا تجوز بالإيماء. قال في النهر: والصحيح المشهور هو الأول؛ لأن بناء الضعيف على القوي أولى من الإتيان بالكل ضعيفا.

(ردالمحتار: ١/١١١)

وقال العلامة الحلبي رحمه الله تعالى: ولو قدر على بعض القيام لا كله لزمه ذلك القدر، حتى لو كان لا يقدر إلا على قدر التحريمة لزمه أن يتحرم قائماً ثم يقعد. (شرح الكبير: صـ ٢٦٢)

عباراتِ مذکورہ بظاہر منفرد سے متعلق ہیں، مگر علت مذکورہ کے تحت مقتدی کا حکم بھی یہی ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

١٢/ جمادی الثانیة ١٤٢١ھ

قیام طویل سے عاجز کا بدونِ نیت صف میں بیٹھنا جائز نہیں

سُوال: ایک شخص قیام طویل پر قادر نہیں، اگر وہ صفِ جماعت میں نماز کی نیت کیے بغیر بیٹھ جائے، پھر رکوع کے قریب کھڑا ہو کر نیت کرلے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا

الجواب باسم ملهم الصواب

چونکہ اس سے صف میں انقطاع لازم آتا ہے، اس لیے یہ جائز نہیں، راجح قول کے مطابق ایسے شخص کو مختصر قیام کے ساتھ منفرداً یا اہل بیت کے ساتھ جماعت کر کے نماز پڑھنی چاہیے۔

قال رسول اللّٰه ﷺ، من وصل صفا وصله اللّٰه، ومن قطع صفا قطعه اللّٰه. (ابو داؤد: ١/١٠٤)

قال الملا علي القاري رحمه الله تعالى: (ومن قطعه) أي بالغيبة أو بعدم السد أو بوضع شيء مانع. (المرقاة: ٣/١٧٩)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى في مكروهات الصلوٰة: وتخصيص مكان لنفسه، وليس له إزعاج غيره منه، ولو مدرسا، وإذا ضاق فللمصلي إزعاج القاعد، ولو مشتغلا بقراءة أو درس.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: وإذا ضاق الخ) أقول: وكذا إذا لم يضق، لكن في قعوده قطع للصف. (ردالمحتار: ١/٤٤٥)

تاہم اگر کوئی جماعتِ مسجد کی فضیلت کے حصول کے لیے صفوف سے ہٹ کر بیٹھے اور رکوع کے قریب جماعت میں شریک ہو جائے تو جائز ہے۔ واللّٰه سبحانه وتعالیٰ أعلم

١٣/ جمادى الثانية ١٤٢١هـ



باب سجود التلاوۃ

چلتی سواری پر آیتِ سجدہ

سوال: گزارش ہے کہ بندہ نے چلتی سواری پر آیتِ سجدہ کی تلاوت کے متعلق ایک سوال چار جگہوں میں بھیجا تھا، ایک جگہ سے جواب نہ مل سکا، باقی تین جگہوں سے مختلف تین جواب موصول ہوئے، بعد میں خط و کتابت کرنے سے الحمدللہ اختلاف ختم ہوگیا، سب کا اتفاق ہوگیا، اب متفق علیہ جواب حضرت والا کی خدمت میں بھیج رہا ہوں کیونکہ احسن الفتاویٰ کا اختلاف باقی ہے، شاید یہ بھی ختم ہوجائے تو مسئلہ اور زیادہ پختہ ہوجائے گا، لہٰذا حضرت والا کی خدمت میں گزارش ہے اپنے قیمتی وقت سے کچھ عنایت فرما کر ان جوابات میں غور فرمائیں اور دیگر دلائل کے ساتھ حاشیہ شرح وقایہ کے اس جزئیہ کو بھی مدنظر رکھتے ہوئے اپنی تحقیق سے نوازیں۔

"وفی حکم الفلك المرکب الدخانی الذي یسیر بالمسافرین علی الأرض بقوۃ الدخان. ۲/۹۰"

اُمید ہے کہ حضرت اقدس دامت برکاتہم شفقت فرماتے ہوئے ان جوابات کے بارے میں اپنی تحقیق سے نوازیں گے کہ چلتی ہوئی سواری میں تکرارِ آیتِ سجدہ سے وجوب کا کیا حکم ہے؟

چلتی ہوئی کار میں ایک سوار آیتِ سجدہ کا تکرار کرتا ہے تو اس کا حکم وجوب سجدۂ تلاوت میں راکب علی الدابہ والا ہے یا راکب فی السفینہ والا؟ نیز اس میں وجہ فرق کیا ہے کہ راکب علی الدابہ پر آیت کے تکرار سے وجوب کا تکرار ہے جبکہ حالتِ نماز میں نہ ہو اور راکب فی السفینہ پر وجوب کا تکرار نہیں؟

جواب از خیر المدارس ملتان

الجواب

حامداً و مصلیاً و مسلماً

اس سے قبل اس مسئلہ کے متعلق (کہ چلتی ہوئی کار میں آیتِ سجدہ مکرر پڑھنے سے کتنے سجدے واجب ہوں گے؟) جواب میں سوار اور ڈرائیور دونوں کا ایک ہی حکم لکھا گیا تھا، لیکن فقہاءِ کرام کی عبارات سے ڈرائیور اور سوار کے حکم میں فرق معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص گاڑی کا بااختیار ڈرائیور ہو یعنی براہِ راست گاڑی

اس کے تصرف میں ہو اس کا حکم راکبِ دابہ کا ہے، یعنی تبدیلی مجلس کی بناء پر اس پر متعدد سجدے واجب ہوں گے۔ اور جو عام سوار ہو یعنی براہِ راست گاڑی اس کے تصرف میں نہ ہو اس کا حکم راکبِ سفینہ کا ہے کہ اس پر مجلس متحد ہونے کی وجہ سے فقط ایک سجدہ واجب ہوگا۔

وفي البحر: أو كانت على دابة فوقفت بقي خيارها، وإن سارت لا، وأطلق المصنف فى السير فشمل ما إذا كان الزوج معها على الدابة أو المحمل، ولم يكن معها قائد، أما إذا كانا في المحمل يقودهما الجمال لا يبطل؛ لأنه كالسفينة في هذه الحال. (٣/٣٥)

وفي عالمكيرية: وإن كانت يسير على دابة أو في محمل فوقفت فهى على خيارها. (١/٣٨٧)

وفي المحمل يقوده' الجمال، وهما فيه لا يبطل. (١/٣٨٨)

وفي الدر المختار: والفلك لها كالبيت، وسير دابتها كسيرها، حتى لا يتبدل المجلس بجرى الفلك، ويتبدل بسير الدابة؛ لا ضافته إليه إلا أن تجيب مع سكوته أو يكون في محمل يقودهما الجمال، فإنه كالسفينة .

(٤/٥٥٧ باب تفويض الطلاق)

جواب اَز دار العلوم کراچی

الجواب ومنه الصدق والصواب

فقہاء کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ تبدل مجلس یا تو حقیقتاً اختلاف مکان کی بناء پر ہوتا ہے یا ایسے فعل کے کرنے سے جو پہلے کام کیلئے قاطع بنے، ان دو امروں میں سے کوئی ایک بھی پایا جائے تو اختلاف مجلس اور تبدل مجلس کا حکم لگ جائیگا۔

راکب علی الدابۃ اور راکب فی السفینۃ میں فرق یہ معلوم ہوتا ہے کہ رکوب علی الدابہ میں چونکہ اس کے چلنے اور رکنے میں راکب کے تصرف کا نفوذ ہوتا ہے اس لیے اس کے قوائم کو راکب کے پاؤں کی طرح سمجھ کر تبدل مجلس کا حکم لگا دیا جاتا ہے کہ گویا کہ وہ خود چل رہا ہے، جبکہ رکوب فی السفنیہ میں اس کے چلنے اور رکنے میں راکب کے تصرف کا نفوذ نہیں ہوتا اس کے چلنے کو راکب کا چلنا نہیں سمجھا جاتا اور تبدیلی مجلس کا حکم

بھی نہیں لگایا جاتا۔

اس فرق کو پیش نظر رکھا جائے تو جو شخص گاڑی میں سفر کر رہا ہو، ڈرائیور نہ ہو اس کا حکم راکب فی السفینہ کی طرح معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ ایسے شخص کا نہ تو حقیقتاً اختلاف مکان ہوتا ہے اور نہ ہی اس سے کوئی ایسا فعل صادر ہوتا ہے جو پہلے کام کیلئے قاطع بنے اور نہ ہی گاڑی کے چلنے اور رکنے میں براہ راست اس کے تصرف کا نفوذ ہوتا ہے اور گاڑی کے بااختیار ڈرائیور کا حکم راکب علی الدابہ کی طرح معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ اگرچہ اس کا نہ تو اختلاف مکان حقیقتاً ہوتا ہے اور نہ اس سے کوئی ایسا فعل صادر ہوتا ہے جو پہلے کام کے لیے قاطع بنے، لیکن اس گاڑی کے چلنے اور رکنے میں براہِ راست اس کے تصرف کا دخل ہوتا ہے اس لیے راکب علی الدابہ کی طرح اس کی مجلس کی تبدیلی کا حکم بھی لگ جائیگا۔

فی البحر: فالحاصل أن اختلاف المجلس حقیقی باختلاف المکان وحکمی باختلاف الفعل. (۱۲۶/۲)

في البدائع: والفرق أن قوائم الدابة جعلت کرجلیه حکما؛ لنفوذ تصرفه علیها في السیر والوقوف، فکان تبدل مکانها کتبدل مکانه، فحصلت القراءة في مجالس مختلفة، فتعلقت بکل تلاوة سجدة، بخلاف السفینة؛ فإنها لم تجعل بمنزلة رجلی الراکب؛ لخروجها عن قبول تصرفه في السیر والوقوف، ولهذا أضیف سیرها إلیها دون راکبها الخ. (۱۸۲/۱)

وفي المبسوط للسرخسي: فالسفینة في حقه کالبیت. ألا تری أنه لا یجریها، بل هی تجری به قال الله تعالیٰ: ﴿وَهِيَ تَجۡرِيۡ بِهِمۡ فِيۡ مَوۡجٍ كَالۡجِبَالِ﴾ وراکب الدابة یجریها حتی یملك إیقافها متی شاء. (۲/۲)

الجواب باسم ملهم الصواب

احسن الفتاویٰ کے مسئلہ کی تحریر کے وقت توجہ صرف ڈرائیور کی طرف تھی اس لیے راکب دابہ کا حکم تحریر کر دیا۔ سواری کا حکم وہی ہے جو ارسال کردہ فتاویٰ میں ہے۔ جزاکم اللہ تعالیٰ احسن الجزاء

دار الافتاء والارشاد ناظم آباد

۲/صفر ۱۴۲۱ھ

آیتِ سجدہ کے تکرار کی مختلف صورتوں کا حکم

سُوال: جناب نے احسن الفتاویٰ ۴ / ۶۷ پر سواری پر آیتِ سجدہ کے تکرار کے مسئلہ میں جواباً تحریر فرمایا ہے کہ گھوڑا، اونٹ اور ہر قسم کی گاڑی وغیرہ خشکی کی سواری پر نماز کے اندر آیتِ سجدہ کا تکرار کیا تو ایک ہی سجدہ واجب ہوگا اور بدونِ نماز کے تکرارِ آیت سے تکرارِ سجدہ واجب ہے، کشتی میں تکرارِ آیت سے بہر صورت ایک ہی سجدہ واجب ہے خواہ نماز میں ہو یا خارج نماز ہو، کشتی میں عدم تکرارِ سجدہ کی تعلیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ بحری جہاز اور ہوائی جہاز کا حکم بھی کشتی کی طرح ہے، معہذا ان میں تکرارِ سجدہ احوط ہے۔

جناب کے اس جواب میں ریل گاڑی اور ٹریفک (موٹر، بس، کار) کا حکم مثل دابہ کے قرار دیا گیا ہے، حالانکہ کشتی کے ساتھ ان کی قوی مشابہت ہے وجوہ مشابہت کئی ہیں:

① ریل گاڑی میں یعنی ڈبہ میں بیٹھنے کی حالت بعینہٖ ایسے ہی ہے جیسا کہ کشتی میں بیٹھنے کی حالت ہوتی ہے۔

② جیسے کشتی کی سیر کشتی کی طرف مضاف ہوتی ہے ایسے ریل گاڑی اور دوسری بڑی ٹریفک کی سیر بھی ان کی طرف منسوب ومضاف ہوتی ہے، مثلاً ریل گاڑی کا سوار یوں نہیں کہتا کہ میں فلاں جگہ پہنچا، بلکہ یوں کہتا ہے کہ ریل گاڑی فلاں جگہ پہنچی۔

③ کشتی، گاڑی، ہوائی جہاز، بحری جہاز سب میں یہ بات ہے کہ جہاں لوگ بیٹھے ہوتے ہیں اس مجلس میں سیر یا طیران کی وجہ سے کوئی تغیر نہیں آتا۔ ماحول کے اعتبار اور کنارے کے اعتبار سے تغیر آتا ہے۔

④ علامہ شامی نے قاعدہ لکھا ہے کہ جس جگہ سے کھڑے ہو کر امام کے ساتھ اقتداء صحیح ہو سکتی ہے وہ ایک ہی مجلس اور مکان ہے، مثلاً کشتی اور ریل گاڑی کا ڈبہ اقتداء کے مسئلہ میں دونوں برابر ہیں کہ اقتداء دونوں میں صحیح ہو سکتی ہے۔ بخلاف دابۃ کے کہ اس کے ساتھ ریل گاڑی اور دوسری بڑی ٹریفک کی ایسی قوی مشابہت نہیں ہے۔

فتاویٰ تتارخانیہ میں ہے:

وإذا قرأ هافي السفينة ـ والسفينة تجري ـ يكفيه سجدة واحدة؛ إذ سير السفينة مضاف إلى السفينة لا إلى راكبها شرعاً و عرفاً. قال تعالىٰ ﴿وَهِيَ تَجۡرِيۡ بِهِمۡ﴾، ويقال: سارت السفينة كذا و كذا مرحلة، وإذا صار السير مضافا إلى السفينة فالمكان متحد في حق الراكب وإن اختلف في

حق السفينة وفي الدابة السير مضاف إلى الراكب عرفا. يقال: سرت كذا و كذا فرسخا اليوم، وإذا صار السير مضافا إلى الراكب تبدل المكان حقيقة وحكماً. (۱/۷۸۰)

وفي الشامية: الخلاصة أن كل موضع يصح الاقتداء فيه بمن يصلي في طرف منه يجعل كمكان واحد ولا يتكرر الوجوب فيه، وما لا فلا. (۱/۷۲۷)

البتہ ریل گاڑی کے مختلف ڈبوں کا حکم کشتی کی مانند نہ ہونا چاہیے بلکہ مختلف ڈبوں میں تکرارِ آیت سجدہ سے تکرار وجوبِ سجدہ لازم ہونا چاہیے، کیونکہ عرفاً ان کو مختلف مجالس شمار کیا جاتا ہے، یعنی ایک ڈبہ میں پڑھنے کے بعد وہی آیت دوسرے ڈبہ میں پڑھے تو دوسرا سجدہ لازم ہوگا۔ الحاصل ریل گاڑی، بس وغیرہ کشتی کے حکم میں ہونی چاہیے۔

طالب علمانہ شبہ تھا، عرض کردیا، امید ہے کہ حضرت غور فرمائیں گے اور بندہ کی غلطی ہو تو مطلع فرمائیں گے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

تکرارِ آیتِ سجدہ سے تکرارِ سجدہ دو صورتوں میں واجب ہوتا ہے۔

(۱) تکرارِ آیتِ سجدہ امکنۂ مختلفہ میں ہو حقیقۃً وحکماً، جیسے پیدل چلنے والا۔

(۲) تکرارِ آیتِ سجدہ امکنۂ مختلفہ میں ہو حکماً، جیسے چھوٹے کمرے کے اندر تعددِ مجلس کی صورت میں۔

ریل گاڑی کے ڈبے اور جہاز وغیرہ کو چلنے کی صورت میں اگر حقیقۃً ایک مکان تسلیم کرلیا جائے تو بھی حکماً مکان واحد نہیں جو وجوبِ تکرار کے لیے شرط ہے کیونکہ حکماً وحدت مکان کے لیے یہ شرط ہے کہ سیر کی اضافت مرکوب کی طرف شرعاً وعرفاً ہو جیسے سفینہ میں ہے، جہاں شرعاً وعرفاً دونوں اعتبار سے اضافت نہ ہوگی وہاں حکماً وحدتِ مکان ثابت نہ ہوگی، ان اشیاء کی طرف اگرچہ عرفاً اضافت سیر پائی جاتی ہے لیکن شرعاً اضافت نہیں، لہٰذا وحدتِ مکان حکماً نہ ہوگی، اسی لیے احسن الفتاویٰ کے جواب مذکور پر نظر ثانی میں فضائی و بحری جہاز کو بھی مثل دابۃ قرار دے کر وجوبِ تکرارِ سجدہ کا حکم لکھا ہے۔

شرعاً عدمِ اضافت کی وجہ یہ ہے کہ ان تمام مراکب سے تلف شدہ اشیاء کا ضمان راکب پر واجب ہوتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرعاً مرکوب کی طرف اضافت نہیں، ورنہ کشتی کی طرح یہاں بھی تلف شدہ کا

ضمان واجب نہ ہوتا۔

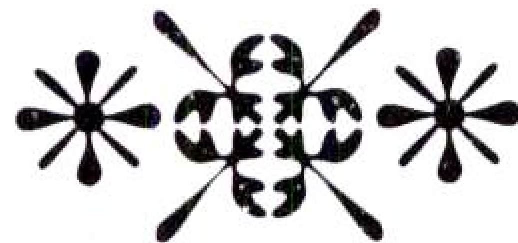
چونکہ وحدتِ مکان حکماً کا مدار اضافت السیر الی المرکوب شرعاً وعرفاً دونوں پر ہے، اس لیے علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے اضافت وعدمِ اضافت کا فرق وجوب ضمان وعدمہ سے بیان فرمایا ہے، یعنی جہاں ضمان واجب ہے وہاں دونوں اعتبار سے اضافت موجود ہے، جہاں نہیں وہاں اضافتِ سیر نہیں۔

قال ابن عابدين رحمه الله تعالى: لأن سيرها مضاف إليه، حتى يجب عليه ضمان ما أتلفت، بخلاف سير السفينة. (ردالمحتار: ١/٥٢٢)

تاتارخانیہ کی پیش کردہ عبارت کے شروع میں سفینہ سے متعلق اضافت سیر کے بیان میں عرفاً کے ساتھ شرعاً کی تصریح موجود ہے۔

شامیہ کی نقل کردہ عبارت کا تعلق وحدت مکان سے بحالتِ عدمِ سیر تو ہوسکتا ہے، وحدتِ حکمی سے قطعاً اس کا تعلق نہیں اور نہ حالتِ سیر میں مکانِ حقیقی سے اس کا تعلق ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٢٩/ ربيع الثاني ١٤١٥هـ



باب صلوٰۃ المسافر

مسافتِ سفر میں تکرارِ سیر غیر معتبر ہے

سُوال: ایک استفتاء کے دو مختلف جواب پیشِ خدمت ہیں، قولِ فیصل سے ممنون فرمائیں۔

ایک شخص ''قصور'' نامی شہر میں رہتا ہے، یہ شخص اس ارادے سے ''قصور'' سے نکلا کہ ''قادسیہ'' سے گزر کر ''خالق آباد'' میں اپنا کام ایک دن میں پورا کر کے پھر اسی راستے سے لوٹوں گا اور ''قادسیہ'' سے ''توحید آباد'' جاؤں گا۔ یاد رہے ''قادسیہ''، ''قصور'' سے تین میل کے فاصلے پر ہے۔

اب اس میں دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ ''قصور'' سے ''خالق آباد'' اور ''قادسیہ'' سے ''توحید آباد'' کا مجموعی فاصلہ مسافت سفر سے کم ہے، مگر ''خالق آباد'' سے ''قادسیہ'' تک لوٹنے کا فاصلہ اگر شمار کیا جائے تو مسافت پوری ہو جاتی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ''قصور'' سے ''خالق آباد'' اور ''قادسیہ'' سے ''توحید آباد'' کا مجموعی فاصلہ مسافتِ سفر ہے، اگرچہ ''خالق آباد'' سے قادسیہ تک لوٹنے کا فاصلہ شمار نہ کیا جائے مگر ''قصور'' سے ''خالق آباد'' تک کا فاصلہ مسافتِ سفر نہیں اور اسی طرح ''قادسیہ'' سے ''توحید آباد'' کا فاصلہ بھی مسافتِ سفر سے کم ہے۔

ان دونوں صورتوں میں حکمِ قصر ہے یا اتمام یا دونوں میں فرق؟

جوابِ اوّل:

پہلی صورت میں اتمام کا حکم ہے اور دوسری صورت میں قصر کا حکم ہے۔

وأخذته من قولهم رحمهم الله تعالیٰ: أن یقصد مسیرة ثلاثة أیام ولیالیها. وقد یذکرون "مسافة ثلاثة الخ" فالظاهر أن مرادهم الطریق وموضع السیر، لا السیر نفسه، ویؤیده قول القائلین بالتقدیر بالأمیال والفراسخ حیث اعتبروا المسافة لا السیر، وکذا قوله علیه السلام: لا تقصروا فی أقل من أربعة برد. فاعتبر علیه الصلاة والسلام المسافة لا السیر. والمسیرة فی الصورة الأولیٰ تتم مسافة السفر باعتبار مجموع السیرین أعنی مسافة ما بین "قصور" إلی "خالق آباد" ومسافة ما بین "القادسیة" إلی "توحید آباد" وإن وقع الفصل

بين المسافتين بتكرار السير من "خالق آباد" إلى "القادسية" ولم نعتبره.

وفي الصورة الثانية مجموع المسافتين لا يتم مسافة سفرٍ من غير اعتبار تكرار السير، ولا يعتبر تكرار السير من "خالق آباد" إلى "القادسية" لأنه زيادة السير لا زيادة المسير، فافترقت الصورتان في الحكم. والله أعلم

جوابِ ثانی:

دونوں صورتوں میں قصر کرے۔

الرجل إذا قصد بلدة وإلى مقصده طريقان، أحدهما مسيرة ثلاثة أيام ولياليها، والآخر دونها، فسلك الطريق الأبعد كان مسافراً عندنا.

(بحر ۲/۱۲۹ بحوالہ قاضیخان)

الجواب باسم ملهم الصواب

جس طرح خالق آباد سے قادسیہ لوٹنا تو حید آباد کے طریق سے خارج ہونے کی وجہ سے معتبر نہیں اسی طرح قادسیہ سے خالق آباد جانا بھی طریقِ تو حید آباد پر نہ ہونے کی وجہ سے غیر معتبر ہے، لہٰذا دونوں صورتوں میں اتمام واجب ہے۔

جوابِ ثانی میں ابعد الطریقین سے استدلال اس لیے صحیح نہیں کہ قادسیہ سے خالق آباد تک ذہاب وایاب طریقِ تو حید آباد کی کسی قسم میں داخل ہی نہیں، البتہ خالق آباد سے قادسیہ واپس لوٹنے کی بجائے وہیں سے کسی دوسرے راستہ کے ذریعہ تو حید آباد جاتا تو یہ طریق بعید شمار ہوتا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

یوم العاشوراء ۱۴۱۳ھ

عورت اپنے والدین کے گھر جا کر قصر کرے گی یا اتمام؟

سؤال: کیا شادی کے بعد عورت کے والد کا گھر اس کا اپنا گھر ہوتا ہے، لہٰذا وہ وہاں اتمام کرے گی؟ یا وہ اپنے والد کے گھر میں مہمان ہوتی ہے، لہٰذا قصر کرے گی؟

الجواب باسم ملهم الصواب

عورت شادی کے بعد والد کے گھر آ کر مسافر ہوگی، اگر پندرہ دن سے کم قیام کا ارادہ ہے تو قصر پڑھے گی۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: الوطن الأصلي ـ هو موطن ولادته أو تأهله أو توطنه ـ يبطل بمثله إذا لم يبق له بالأول أهل، فلو بقي لم يبطل، بل يتم فيهما، لا غير.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: قوله: أو توطنه أي عزم على القرار فيه وعدم الارتحال وإن لم يتأهل، فلو كان له أبوان ببلد غير مولده، وهو بالغ، ولم يتأهل به فليس ذلك وطناً له، إلا إذا عزم على القرار فيه وترك الوطن الذي كان له قبله. شرح المنية. (ردالمحتار: ۱۳۲/۲، وامداد الفتاویٰ: ۳۸۸/۱) والله سبحانه وتعالى أعلم

۱۱/ رجب ۱٤۱٥ھ

حائضہ کی نیتِ اقامت

سؤال: بہشتی زیور میں ہے:

”چار منزل جانے کی نیت سے چلی، لیکن پہلی دومنزلیں حیض کی حالت میں گزریں تب بھی وہ مسافر نہیں ہے، اب نہا دھو کر پوری چار رکعتیں پڑھے، البتہ حیض سے پاک ہونے کے بعد بھی وہ جگہ اگر تین منزل ہو یا چلتے وقت پاک تھی، راستہ میں حیض آگیا تو وہ البتہ مسافر ہے، نماز مسافروں کی طرح پڑھے۔“

اس پر حاشیہ میں یہ دلیل دی ہے:

طهرت الحائض وبقي لمقصدها يومان، تتم في الصحيح.

(شرح التنوير: ۸۳۳/۱)

اس سے معلوم کہ حائضہ کی نیتِ سفر معتبر نہیں، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حائضہ دورانِ سفر کسی جگہ اقامت کی نیت کرے تو اس کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ مثلاً حائضہ نے پندرہ دن کسی جگہ ٹھہرنے کی نیت کی، پانچ دن بعد وہ پاک ہوئی، اب اس کی اقامت کے صرف دس دن رہ گئے، اگر دورانِ حیض اس کی نیتِ اقامت معتبر ہو تو یہ اتمام کرے گی اور معتبر نہ ہو تو قصر کرے گی؟ حکم کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

دو وجوہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حائضہ کی نیتِ اقامت معتبر ہے:

(۱) فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے اعتبارِ نیتِ اقامت کی جو معدود شرائط تحریر فرمائی ہیں ان میں طہارۃ من الحیض کا ذکر نہیں اور فقہاء کے کلام میں مفہومِ عدد حجت ہے۔

(۲) نیتِ سفر معتبر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سفر میں انشاءِ فعل ہوتا ہے، لہٰذا اس کے لیے اہلیت ضروری ہے، بخلاف اقامت کے کہ اس میں ترکِ فعل ہوتا ہے، اس لیے اس کے لیے اہلیت ضروری نہیں۔

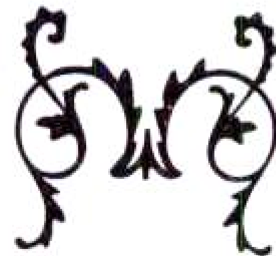
سفر و اقامت میں اس فرق کی تایید مندرجہ ذیل عبارت سے بھی ہوتی ہے:

قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالىٰ: وإنما اكتفى بالنية فى الإقامة واشترط العمل معها فى السفر لما أن فى السفر الحاجة إلى الفعل وهو لا يكفيه مجرد النية ما لم يقارنها عمل من ركوب أو مشى، كالصائم إذا نوى الأفطار لا يكون مفطرا ما لم يفطر، وفى الإقامة الحاجة إلى ترك الفعل، وفى الترك يكفى مجرد النية كعبد التجارة إذا نواه للخدمة.

(البحر الرائق: ۲/۱۲۸)

ونحوه فى حاشية الشلبى بهامش التبيين (۱/۲۰۹) والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

۲۹/جمادى الثانيه ۱۴۲۱هـ



باب الجمعة والعيدين

رائے ونڈ کے قریب تبلیغی اجتماع میں اقامتِ جمعہ

سؤال: گزارش یہ ہے کہ احسن الفتاویٰ جلد ۴ / ۱۵۴ پر ہے کہ تبلیغی اجتماع کے لیے ایسا میدان حوائج مصر میں داخل ہے، اس لیے یہ جگہ فناءِ مصر میں داخل ہے الخ اور صـــ ۱۳۳ پر فناءِ مصر کی تعریف ان الفاظ سے کی گئی ہے: ''فناءِ مصر وہ مقام جو شہر کی ضروریات کے لیے متعین ہو، مثلاً کوڑا ڈالنے یا گھوڑ دوڑ یا جنگی مشق یا فوجی اجتماع کے لیے میدان الخ۔

① شبہہ یہ ہے کہ جب فناءِ مصر وہ مقام ہے جو شہر کی ضروریات کے لیے متعین ہو تو پھر اس مقام میں دوسرے اجتماعات سے روکنا درست نہ ہونا چاہیے، حالانکہ تبلیغی جماعت کے اجتماعات کے سوا کسی دوسرے اجتماع کے لیے اس مقام کو استعمال کرنے کی ہرگز اجازت نہیں ہے اور چونکہ یہ مقام تبلیغی جماعت کا مملوکہ ہے اس لیے اس کو یہ حق حاصل ہے کہ اس جگہ کسی دوسرے اجتماع سے روک دے، اس صورت میں یہ مقام شہر کی ضروریات کے لیے تو نہ ہوا، صرف تبلیغی جماعت کی ضروریات کے لیے ہوا تو اس کو فناءِ مصر قرار دینا درست معلوم نہیں ہوتا، فناءِ مصر وہ ہے جو تمام شہر کی ضروریات یا حوائج کے لیے متعین ہو اور سب کو اس کے استعمال کا حق ہو، تبلیغی اجتماع پہلے مسجد میں ہوتا تھا اور اجتماع کی کثرت کی وجہ سے حاضرینِ اجتماع مسجد سے باہر بھی ہوتے تھے، اس میں کچھ قباحت نہیں تھی، جمعہ درست ہوتا تھا، مگر اب چند سالوں سے مسجد سے اجتماع کو ہٹا کر تقریباً دو میل کے فاصلہ پر اپنی مملوکہ اراضی مزروعہ میں یہ اجتماع کیا جا رہا ہے، یہ مملوکہ اراضی شہر کی ضروریات کے لیے متعین نہیں ہیں، بلکہ تبلیغی جماعت کا مملوکہ کھیت ہے۔

② حج کا اجتماع مکہ معظمہ کی ضروریات میں سے ہے اور عرفات کا میدان اسی اجتماع کے لیے چھوڑا ہوا ہے، مگر وہاں جمعہ کی اقامت درست نہیں ہے۔

③ تیسری بات یہ ہے کہ ایسے حالات میں جبکہ جمعہ کے لیے شرط فناءِ مصر کی مشتبہ ہو رہی ہے، کیا تقویٰ کی بات یہ نہیں ہے کہ ظہر ادا کی جائے اور اگر اس پر عمل نہ ہو سکے تو پھر کم از کم یہ بات تو مشکل نہیں ہے کہ جمعہ کے روز کا اجتماع نہ کیا جائے۔ قطعِ نظر اس سے کہ عمل ہوتا ہے یا نہیں، نفس مسئلہ کی تحقیق مقصود ہے۔ فقط

الجواب باسم ملهم الصواب

(۱) اس میدان کی نوعیت کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱- یہ ہر قسم کی تبلیغ کے لیے وقف ہو، یعنی اہل حق میں سے ہر فرد یا ہر جماعت کو ہر وقت اس میں سنت کے مطابق ہر قسم کی تبلیغ کی اجازت ہو، اگرچہ اس کا متولی ہمیشہ تبلیغی جماعت کا کوئی فرد یا افراد ہوں، خواہ عملاً یا یہ تولیت وقف میں مشروط ہو۔

اس صورت میں یہ میدان بلاشبہہ فناءِ مصر ہے، میرے خیال میں اس کی یہی نوعیت تھی، اس بناء پر اس میں صحتِ جمعہ تحریر کی تھی۔

۲- یہ فردِ واحد یا چند افراد کی ملک ہو، وقف نہ ہو۔

اس صورت میں بلاشبہہ یہ فناءِ مصر نہیں، لہٰذا اس میں جمعہ جائز نہیں۔

۳- یہ وقف ہو مگر تبلیغی جماعت کے لیے تخصیص مشروط ہو، یعنی تبلیغی جماعت کے سوا کسی دوسرے فرد یا جماعت کو اس میں تبلیغ کرنے کی اجازت نہ ہو، اگرچہ وہ فرد یا جماعت اہلِ حق میں سے ہو اور تبلیغ بھی سنت کے مطابق کرنا چاہے، یہ تخصیص واقف کی طرف سے ہو۔

اس کے حکم میں مجھے تاحال شرحِ صدر نہیں، رجحان اس طرف ہے کہ یہ فناءِ مصر نہیں۔ وھو الاحوط

(۲) عرفات میں حجاج کا اجتماع مکہ مکرمہ کی ضروریات میں سے نہیں، بلکہ وقوفِ عرفات بذاتِ خود مقصود ہے، اس لیے اس کو فناءِ مصر نہیں کہا جا سکتا۔

(۳) جوابِ سوالِ اوّل میں مذکورہ انواعِ ثلاثہ میں سے اگر نوعِ ثالث کی صورت ہے تو اس میں جمعہ پڑھنے سے احتراز لازم ہے۔

لان الاحتیاط فی باب العبادات واجب. واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۹/صفر ۱٤۰۵ھ

تکبیراتِ تشریق کب، کہاں اور کس پر واجب ہیں؟

سوال: ۱- تکبیراتِ تشریق کا شرعی حکم کیا ہے اور دیہاتوں میں وجوب کے بارے میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور حضرات صاحبین کا جو اختلاف ہے، اس مسئلہ میں مفتیٰ بہ اور راجح قول کس کا ہے؟

۲- ہمارے علاقہ کے بارے میں مقامی علمائے کرام میں اختلاف ہے، بعض اس کو حکمِ مصر دیتے ہیں اور بعض قریہ اور تین چار فتاویٰ بھی اس کے حکمِ مصر ہونے کے کراچی کے مدارس سے آئے ہیں، ایسے علاقہ میں تکبیراتِ تشریق کا کیا حکم ہوگا؟

امداد الاحکام میں ہے کہ صاحبین کے قول کا مفتیٰ بہ ہونا اختلاف فی الوقت کے متعلق ہے، نہ کہ من یجب علیہم کے متعلق۔

ازراہِ کرم قدرے تفصیل کے ساتھ دلائل شرعیہ سے مزین جواب مطلوب ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

۱، ۲- تکبیراتِ تشریق ہر فرض نماز کے بعد مرد، عورت، مسافر، مقیم، شہری اور دیہاتی پر یکساں واجب ہیں، فرض جماعت سے اداء کرے یا بغیر جماعت کے، نیز امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف (وقت اور من یجب علیہم) دونوں میں ہے اور دونوں میں صاحبین کا قول مفتیٰ بہ ہے، جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارات صراحۃً اس پر دال ہیں۔

قال الحصكفي رحمه الله تعالى:

وقالا بوجوبه فور كل فرض مطلقا ولو منفردا أو مسافرا أو امرأة؛ لأنه تبع للمكتوبة، إلى عصر اليوم الخامس اخر أيام التشريق، وعليه الاعتماد والعمل والفتوى في عامة الأمصار، وكافة الأعصار.

وقال ابن عابدين رحمه الله تعالى (قوله: لأنه تبع للمكتوبة) فيجب على كل من تجب عليه الصلوٰة المكتوبة. بحر. (قوله: وعليه الاعتماد) هذا بناء على أنه إذا اختلف الأمام وصاحباه فالعبرة لقوة الدليل. وهو الأصح، كما في آخر الحاوي القدسي، أو على أن قولهما في كل مسألة مروي عنه أيضاً، وإلا فكيف يفتى بقول غير صاحب المذهب. وبه اندفع ما في الفتح من ترجيح قوله هنا، ورد فتوى المشايخ بقولهما. بحر.

(شامية: ۲/ ۱۸۰)

قال العلامة الملا مسكين رحمه الله تعالى:

(اختلفوا في مختمه، فقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: يقطع بعد صلوٰة

العصر من يوم النحر، وهى ثمان صلوات، وبه أخذ الإمام أبو حنيفة ابتداء وانتهاء. وقال على رضى الله تعالىٰ عنه: يقطع بعد صلوٰة العصر من آخر أيام التشريق، وهى ثلاثة وعشرون صلوٰة. وبه أخذ الإمامان ابتداء وانتهاء) لأنه الأكثر والأحوط فى العبادات، ورجح الإمام قول ابن مسعود رضى الله تعالىٰ عنه لأن الجهر بالتكبير بدعة فكان الأخذ بالأقل أولى احتياطا: وقد ذكروا أن ما تردد بين بدعة وواجب يؤتى به احتياطاً، وما تردد بين بدعة وسنة يترك احتياطا. محيط وغيره، وهو يقتضى ترجيح قولهما؛ ولهذا ذكرا الاسبيجابى وغيره أن الفتوىٰ على قولهما، وفى الخلاصة: وعليه عمل الناس اليوم. وفى المجتبى: والعمل والفتوىٰ فى عامة الأمصار وكافة الأعصار على قولهما. وقال بعد أسطر: (وقالا: هو على كل من صلى المكتوبة) والفتوى على قولهما فى هذا أيضاً. نهر عن السراج، لأنه شرع تبعا للمكتوبة فيؤديه كل من يؤديها. (فتح المعين: ١/٣٣٠)

وقال العلامة ابن نجيم:

وأما عندهما فهو واجب على كل من يصلى المكتوبة؛ لأنه تبع لها فيجب على المسافر والمرأة والقروى. قال فى السراج الوهاج والجوهرة: والفتوى على قولهما فى هذا أيضاً. فالحاصل أن الفتوىٰ على قولهما فى اٰخر وقته، وفى من يجب عليه. (البحر الرائق: ١/١٦٦)

وفى الجوهرة:

(قوله: وآخره عقيب صلوٰة العصر من يوم النحر عند أبى حنيفة. وقال أبو يوسف ومحمد: عقيب صلوٰة العصر من آخر أيام التشريق)

والفتوى على قولهما، كذا فى المصفى، وقال بعد أسطر: (قوله والتكبير عقيب الصلوات المفروضات) هذا على الإطلاق إنما هو قولهما؛ لأن عندهما التكبير تبع للمكتوبة، فيأتى به كل من يصلى المكتوبة، وأما عند أبى حنيفة لا تكبير إلا على الرجال الأحرار المكلفين المقيمين فى الأمصار، إذا

صلوا مكتوبة بجماعة من صلوٰة هذه الأيام، وعلى من يصلي معهم بطريق التبعية، (إلى أن قال) وقال أبو يوسف ومحمد: التكبير يتبع الفريضة، فكل من أدى فريضة فعليه التكبير، والفتوى على قولهما، حتى يكبر المسافر وأهل القرية ومن صلى وحده. (الجوهرة النيرة: ١/١١٤)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۱/ربیع الثانی ۱۴۲۱ھ

غیر عربی میں خطبۂ جمعہ واذکارِ صلوۃ کی تحقیق

سوال: احسن الفتاویٰ ۴/ ۱۶۰، ۱۶۴ میں ایک مفصل فتویٰ درج ہے جس میں ثابت کیا گیا ہے کہ خطبۂ جمعہ وعیدین غیر عربی میں پڑھنا جائز نہیں، امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب قول کہ غیر قادر علی العربیۃ کے لیے خطبہ غیر عربی میں جائز ہے، قول مرجوع عنہ ہے۔ نیز امداد الفتاویٰ ۱/ ۴۴۹، امداد الاحکام ۱/ ۸۰۴ اور جواہر الفقہ ۱/ ۳۵۲ میں بھی ایسا ہی لکھا ہے۔

اس کے برعکس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم نے اپنے رسالہ ''غیر عربی میں خطبۂ جمعہ'' میں تاتر خانیۃ، درمختار، ردالمحتار، منحۃ الخالق، فتح المعین، السعایۃ اور آکام النفائس وغیرہ کتب کے مفصل حوالہ جات پیش کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ رجوع فقط قراءۃ بالفارسیۃ کے قول سے ہے، باقی رہے دوسرے اذکار مثلاً تکبیر ذبح، تکبیرۂ تحریم، رکوع سجدہ کی تسبیحات، قنوت، تشہد اور خطبۂ جمعہ وغیرہ تو ان میں امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کا رجوع ثابت نہیں، ان کے نزدیک قادر علی العربیۃ کے لیے بھی ان تمام اذکار کا غیر عربی میں اداء کرنا کراہت کے ساتھ جائز ہے اور فقہاء حنفیہ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے۔

احسن الفتاویٰ وغیرہ کی تحقیق علامہ بدر الدین عینی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر مبنی ہے، جبکہ علامہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے اس مسئلہ میں تسامح ہوا ہے، صحیح مسئلہ وہی ہے جو باقی اکابر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے تحریر فرمایا ہے۔

حضرت والا سے درخواست ہے کہ مسئلہ پر نظر ثانی فرما کر اپنے فیصلہ سے مطلع فرمائیں، کیونکہ امریکا وغیرہ میں بعض مقامات پر عربی میں خطبہ پڑھنے والا کوئی میسر نہیں ہوتا، وہاں کے مسلمان نمازِ جمعہ کے

بارے میں پریشان ہیں کہ ہوتی ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

یہ تو صحیح ہے کہ اذکار کے مسئلہ میں امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کا رجوع ثابت نہیں، مگر ان کے قول کا یہ مطلب نہیں کہ یہ اذکار وغیرہ غیر عربی میں پڑھنا کراہت کے ساتھ جائز ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر عربی میں پڑھنا اگرچہ ناجائز اور مکروہ تحریمی ہے مگر صحتِ جمعہ وصحتِ صلوٰۃ کے لیے کافی ہے، مولانا تقی صاحب زید مجدہ کی تحقیق کا حاصل بھی یہی ہے۔

''کراہت کے ساتھ جائز'' کے عنوان سے کراہتِ تنزیہیہ مراد ہونے کا شبہہ ہوتا ہے، جبکہ امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ مکروہِ تحریمی ہے اور مکروہِ تحریمی کا ارتکاب ناجائز ہے، اگر کہیں مطلق کراہت کا ذکر ہو تو اس سے کراہتِ تحریمیہ ہی مراد ہوتی ہے۔

دوسری بات یہ کہ حافظ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت اذکار میں امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے رجوع پر صریح نہیں، بلکہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ رجوع کا تعلق صرف قراءۃ کے مسئلہ سے ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ اذکار وقراءۃ دونوں سے ہو، وھذا نصہ:

أما الشروع بالفارسية والقراءة بها فهو جائز عند أبي حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ مطلقا. وقالا: لا يجوز إلا عند العجز، وبه قالت الثلاثة، وعليه الفتوى، وصح رجوع أبي حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ إلى قولهما.

اگر حافظ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد دونوں مسئلوں میں امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کا رجوع بیان کرنا ہو، جیسا کہ متبادر یہی ہے تو یہ ان کا تسامح ہے، ان کے اتباع میں بعض دیگر فقہاء و اکابر علماء رحمہم اللہ تعالیٰ نے بھی یہی موقف اختیار کرلیا کہ قراءۃ بالفارسیۃ کی طرح اذکار بالفارسیۃ کا قول بھی امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کا مرجوع عنہ قول ہے، جبکہ صحیح یہ ہے کہ قراءۃ بالفارسیۃ کے عدمِ جواز اور غیر معتبر ہونے پر امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کا اجماع ہو گیا مگر اذکار بالفارسیۃ میں اختلاف باقی ہے، یہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک قادر کے لیے بالکل ناجائز اور غیر معتبر اور امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگرچہ ناجائز اور مکروہِ تحریمی تو ہے مگر صحتِ جمعہ وصحتِ صلوٰۃ کے لیے کافی اور معتبر ہے۔

لہٰذا امریکا وغیرہ میں عربی پر قادر کے لیے غیر عربی میں خطبہ پڑھنا جائز نہیں، اسی طرح عوام اگر عربی میں خطبہ دینے والے خطیب کے پیچھے جمعہ پڑھ سکتے ہوں تو ان کے لیے غیر عربی میں خطبہ پڑھنے والے

خطیب کی اقتداء میں جمعہ پڑھنا جائز نہیں۔

اس مسئلہ پر سب سے واضح و مفصل بحث حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کی ہے جو علامہ عینی اور دوسرے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کی عبارات کو جامع ہے، اس لیے ہم اس کا ضروری حصہ نقل کرتے ہیں:

وخلاصة المرام فی المقام أنه لم يقم دليل قاطع على اشتراط اللغة العربية فی التكبير ليصح به التكبير، بل ظاهر الآية والأحاديث مطلق لا يفيد إلا اشتراط الذكر المطلق، والأحاديث الواردة فی هذا الباب القولية والفعلية لا تدل على اختصاص التكبير بالعربی، بحيث لا يجزئ غير العربی، بل غاية ما تثبت منه أن النبي ﷺ اكتفى عليه ورغب غيره إليه، وهو إنما يثبت الوجوب أو السنية، لا أنه لا يجزئ التكبير بالفارسية، وإن كانت الأحاديث دالة على اختصاصه بالعربی اختصاصا بالغا إلى حد الاشتراط، فالآية معراة عن هذا الاشتراط، ولا تصلح أخبارا لآحاد ناسخة لحكم الكتاب، ولا مقيدة لإطلاق ما فی الباب.

وليعلم أن بعض الفقهاء ذكروا رجوع أبی حنيفة رحمه الله تعالىٰ إلى قولهما فی هذه المسألة أيضا، كمسألة القراء ة، وأولهم فی ما نعلم العينی حيث قال فی "رمز الحقائق شرح كنز الدقائق": أما الشروع بالفارسية والقراء ة بها فهو جائز عند أبی حنيفة رحمه الله تعالىٰ مطلقا، وقالا: لا يجوز إلا عند العجز، وبه قالت الثلاثة، وعليه الفتوی، وصح رجوع أبی حنيفة رحمه الله تعالىٰ إلى قولهما۔ انتهی۔ لكنه ليس صريحا فی إثبات الرجوع فيما نحن فيه، بل يحتمل تعلق الرجوع بالقراء ة فقط، دون ما نحن فيه.

ومنهم الطرابلسی حيث قال فی "البرهان شرح مواهب الرحمن": الأصح رجوعه أي الإمام إليهما فی عدم جواز الشروع فی الصلوٰة بالفارسية لغير العاجز عن العربية، وعدم جواز القراء ة فيها بالفارسية وغيرها لغير العاجز عن العربية ۔ انتهی ۔

وظاهر كلامه في الشرح يؤذن بأنه لم يجد رجوعه إلى قولهما في مسألة الشروع نصا صريحا، وإنما استنبطه من ثبوت الرجوع في القراءة استنباطا خفيا، حيث قال بعد ما ذكر روايات الرجوع في القراءة: ويلزم من عدم جواز التلاوة بالفارسية عدم جواز الشروع بها ـ انتهى.

وفيه نظر ظاهر، فإن عدم جواز التلاوة بالفارسية؛ لكون المأمور تلاوته هو القرآن الموصوف بكونه عربيا، فليس القرآن إلاعربيا، لا فارسيا ولا تركيا ولا هنديا، وليس المأمور به فيما نحن فيه الذكر العربي، بل الأمر مطلق عن تقييد العربي، فلا يلزم من عدم جواز التلاوة بالفارسية عدم جواز الشروع بها، ولا من إثبات الرجوع في تلك المسألة إثبات الرجوع فيها.

ومنهم شيخ زاده حيث قال في "مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر": ولو قال بدل التكبير الله أجل أو كبر بالفارسية، صح مطلقا، سواء كان يحسن العربية أولا عند الإمام، وعندهما لا، إلا أن لا يحسن العربية، والأصح رجوع الإمام إلى قولهما ـ انتهى ـ

ومنهم حسن الشرنبلالي حيث قال في "مراقي الفلاح" شرح متنه "نور الإيضاح": ويصح الشروع أيضا بالفارسية وغيرها من الألسن إن عجز عن العربية، وإن قدر لا يصح شروعه بالفارسية ونحوها، ولا قراءة بها في الأصح من قولي الإمام موافقة لهما ـ انتهى ـ

وقال في موضع اٰخر: الثامن من شروط صحة التحريمة كونها بلفظ العربية للقادر عليها في الصحيح ـ انتهى ـ وقال في موضع اٰخر: لا يصح الاقتصار على الأنف في السجدة في الأصح، إلا من عذر بالجبهة، لأن الأصح أن الإمام رجع إلى موافقة صاحبيه في عدم جواز الشروع في الصلوٰة بالفارسية وغيرها لغير العاجز عن العربية، وعدم جواز القراءة فيها بالفارسية وغيرها من أي لسان كان لغير العاجز، وعن جواز الاقتصار في السجود على الأنف ـ انتهى ـ وقال في شرح رسالته "در الكنوز": لا يصح

شروعه بالفارسية ولا قراءة بها فى الأصح من قولى الإمام إن قدر على العربية۔ انتهى۔

والحق أنه لم يرو رجوعه فى مسألة الشروع، بل هى على الخلاف، فإن أجلة الفقهاء منهم صاحب "الهداية" وشراحها العينى والسغناقى والبابرتى والمحبوبى وغيرهم، وصاحب "المجمع" وشراحه وصاحب "البزازية" و "المحيط" و "الذخيرة" وغيرهم ذكروا الرجوع فى مسألة القراءة فقط، واكتفوا فى مسألة الشروع بحكاية الخلاف، وقد تنبه لذلك الحصكفى بعد ما تبع العينى فى "خزائن الأسرار شرح تنوير الأبصار"، حيث قال فى "الدر المختار شرح تنوير الأبصار": قلت: وجعل العينى الشروع كالقراءة، لا سلف له فيه، ولا سند له يقويه، بل جعله فى "التاتارخانية" كالتلبية يجوز إتفاقا، فظاهره كالمتن رجوعهما إليه لا رجوعه إليهما، فاحفظه فقد اشتبه على كثير من القاصرين حتى الشرنبلالى فى كل كتبه۔ انتهى۔

وكتب على هوامش نسخة العينى على ما نقله بعضهم: اعلم أيها الواقف على هذا الكلام أن رجوع الإمام إنما ثبت فى القراءة بالفارسية فقط، ولم يثبت رجوعه فى تكبيرة الافتتاح، بل هى كغيرها من الأذكار على الخلاف، كما حرره شراح "المجمع" وكتب الأصول، وعامة الكتب المعتبرة، وصريح هذا المتن ـ يعنى الكنز ـ يفيد كعامة المتون، فلا عليك من العينى، وإن تبعه الشرنبلالى فى عامة كتبه۔ انتهى۔

وقال إبن عابدين فى "ردالمحتار على الدر المختار": قوله: ولا سند له يقويه، أي ليس له أصل يقوى مدعاه، لأن الإمام إنما رجع إلى قولهما فى مسألة القراءة، لأن المأمور به قراءة القرآن، وهو اسم للنظم العربى المنظوم بهذا النظم الخاص المكتوب فى المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا، والأعجمى إنما يسمى قرآنا مجازا، ولذا يصح نفى اسم القرآن عنه، فلقوة دليل قولهما رجع إليه، وأما الشروع بالفارسية فالدليل فيه

للإمام قوى، وهو كون المطلوب فى الشروع الذكر و التعظيم، وذلك حاصل بأي لسان كان، نعم لفظ الله أكبر واجب للمواظبة عليه لا فرض.

قوله: ظاهره كالمتن رجوعهما إليه، كونهما رجعا إلى قوله فى الشروع لم ينقله أحد، وإنما المنقول حكاية الخلاف، وأما ما فى "التاتار خانية" غير صريح فى تكبير الشروع، بل هو يحتمل تكبير الشروع والذبح، بل الثانى أولى، لأنه قرنه مع الأذكار الخارجة عن الصلوٰة حيث قال: وفى "شرح الطحاوى": ولو كبر بالفارسية أو سمى بالفارسية عند الذبح أولبى عند الإحرام بالفارسية أو بأي لسان كان، سواء كان يحسن العربية أولا، جاز بالاتفاق۔ انتهى كلامه. (أكام النفائس فى الأذكار بلسان الفارس صـ ١٤ مندرجه مجموعه رسائل اللكنوى: ٣٤٦/٤)

وقال فى موضع آخر:

تنبيه: قد صرحوا فى بحث التكبير بأن يكره الشروع بغير لفظ التكبير لثبوت مواظبة النبي ﷺ عليه بلفظ العربى، وكذا صرحوا فى بحث القراءة أنه يجوز ويكره بغير العربى، وكذلك يقال فى سائر أذكار الصلوٰة أنها وإن جازت بغير العربية لكن لا تخلو عن الكراهية، لأن النبى ﷺ قد دوام على العربية فى سائر الأذكار، وكذا أصحابه الأخيار، ومن المعلوم أن منهم من كان فارسيا و عجميا، ومنهم من تعلم لسانا سريانيا، ومع ذلك فلم ينقل عن أحد منهم أنه بدل ذكرا من أذكار الصلوٰة بالفارسية أو بغيرها من اللغات الغير العربية، فيكون المداومة عليها سنة مؤكدة، وما يخالف السنة المؤكدة يكون مكروها أشد كراهة، فاحفظ هذا، فإن أكثر الناس عنه غافلون، وبقول الفقهاء "يجوز، ويصح، ويجزئ، وأمثال ذلك" مغترون، ولا يدرون أن نفس الإجزاء والصحة أمر اٰخر والخلو عن الكراهة شىء اٰخر. (أيضا: صـ ٣٩) والله سبحانه وتعالى أعلم

١١ / ربيع الاوّل ١٤٢٢هـ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ
فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ



ضمیمہ

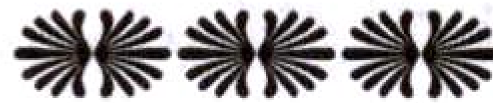
النخبۃ فی مسئلۃ الخطبۃ والجمعۃ



حضرت مفتی عبد الرحیم صاحب



- جمعہ کے لیے مصر کی شرط کی تحقیق اور مصر کی تحدید
- مصر کی تعریف میں فقہاء کے مختلف اقوال کی توضیح و تطبیق
- اُصولِ افتاء اور قواعدِ مذہب کی روشنی میں مفتی بہ قول کی وضاحت
- مختلف فتاویٰ کی اصلاح و تنقید



ضمیمۃ

النخبة في مسألة الجمعة و الخطبة

سؤال: کیا فرماتے ہیں علماءِ دین اس مسئلہ کے بارے میں کہ ایک گاؤں جس کی آبادی تقریباً دو ہزار کی ہے اور اسی گاؤں میں آٹھ عدد مسجدیں ہیں، جن میں تین عدد بڑی مسجدیں ہیں اور تینوں مسجدوں میں علیحدہ علیحدہ جمعہ اداء کیا جاتا ہے، مذہبی اختلاف کی وجہ سے ایک جگہ مل کر جمعہ اداء نہیں کرتے اور دو مسجدوں میں تقریباً جمعہ اداء کرنے والے کچھ علمی قابلیت رکھتے ہیں اور ایک تیسری مسجد میں جو جمعہ اداء کیا جاتا ہے وہ اداء کرنے والے بے علم ہیں، صرف حافظ!

مذکورہ گاؤں برلب پکی سڑک ہے جہاں بسوں کی آمد و رفت رات دن رہتی ہے، آٹھ عدد دکانیں پرچون کی، دو کپڑے کی اور ایک ڈاکٹر کی ہے اور ہفتہ میں ایک بار گوشت بنتا ہے، ڈاکخانہ بھی ہے۔

آپ مدلل طور پر شرعِ محمدی کے مطابق جواب تحریر فرمائیں کہ مذکورہ آبادی اور مسجدوں میں جمعہ اداء ہو سکتا ہے یا نہیں؟

بعض علماء اختلاف کرتے ہیں کہ مذکورہ آبادی میں جمعہ اداء نہیں ہوسکتا، شہر یا قصبہ کا ہونا شرط ہے، اس لیے مذکورہ گاؤں والے پریشان ہیں کہ کیا کیا جائے، یہاں شہر بھی کوئی نزدیک نہیں کہ جہاں جا کر جمعہ اداء کریں۔ بینوا توجروا۔

جوابِ اوّل:

جس گاؤں میں تین مسجدیں آباد ہوں اس شہر میں جمعہ درست ہے اور جس شہر میں آٹھ مسجدیں ہیں اس میں جمعہ کے جواز میں کیا اختلاف ہوسکتا ہے؟ بالکل جمعہ درست ہے۔ واللہ اعلم

جوابِ ثانی:

جمعہ کی صحت اداء کے لیے ہمارے علماءِ احناف نے مصر کو شرط قرار دیا ہے، بناء بریں چھوٹی بستیوں میں جمعہ اداء نہیں ہوگا، صرف مصر یعنی شہر میں جمعہ اداء ہوگا، مصر کی تعریف کہ جس سے چھوٹی بستیوں اور شہر میں امتیاز ہو جائے اس میں علماءِ احناف کی جانب سے اختلافِ کثیر پایا گیا ہے، متاخرین علماءِ کرام نے جو مصر کی تعریف کی ہے وہ یہ ہے:

"درمختار ۲/۱۳۲ المصر وهو مالا يسع أكبر مساجده أهله المكلفين بها."

یعنی مصر وہ شہر ہے جس کی بڑی مسجد میں اس شہر کے بالغ لوگ سما نہ سکیں، یہ تعریف صاحب تنویرالابصار متن درمختار نے کی ہے اور بعینہٖ یہی تعریف صاحب وقایہ نے کی ہے اور اسی پر اکثر فقہاءِ کرام کا فتویٰ ہے، جیسا کہ درمختار ۲/ ۱۳۲ اور شرحِ وقایہ میں ہے:

"وعليه فتوى أكثر الفقهاء."

اور اس کی علت انہوں نے بیان کی ہے:

"لظهور التوانى فى الأحكام."

یعنی احکامِ شرع میں بوجہ ظاہر ہونے سستی کے۔

اور علامہ شامی نے اس کی تایید میں علامہ ابوشجاع کا سنہری قول نقل کیا ہے۔

"ردالمحتار ۲/۱۳۲: قال أبو شجاع: هذا أحسن ما قيل فيه."

یعنی مصر کی تعریف میں جو کچھ کہا گیا ہے ان میں سے یہ تعریف بہت اچھی ہے۔

مزید براں صاحب الولواجیہ نے اس تعریف کی صحت بھی کی ہے، جبکہ علامہ شامی نے اس کو بھی نقل کیا ہے:

"وفي الولواجية وهو صحيح."

نیز علامہ شامی نے تأ یید اً یہ بھی کہا ہے:

"هذا صدق على كثير من القرى."

یعنی یہ تعریف بہت شہروں پر صادق آتی ہے۔

فتاویٰ دارالعلوم جلد پنجم میں بھی اس کی تأ یید موجود ہے، ان کی عبارت یہ ہے:

''البتہ ان میں جو جگہ اور بستی ایسی ہو کہ اس میں آبادی کم اَز کم دو ہزار آدمیوں کی ہو اور اس میں بازار و دکانیں ہوں اور عرفاً وہ شہر یا قصبہ یا بڑا گاؤں سمجھا جاتا ہو اس میں جمعہ صحیح ہے۔ صاحبِ درمختار کی تعریف: "ما لا يسع أكبر مساجده أهله المكلفين بها" بے شک اوسع ہے۔

آگے اسی صفحہ پر فرماتے ہیں:

''بہر حال بایں ہمہ جس جگہ درمختار کی یہ تعریف صادق آجائے اور بہت سے فقہاء کے فتاویٰ کی بناء پر اس جگہ جمعہ کر لیا جائے تو گنجائش ہے۔ كما فى الدرالمختار وعليه فتوىٰ أكثر الفقهاء فقط.

نیز اسی کی تائید میں مفتی اعظم مفتی کفایت اللہ صاحب مرحوم کا فتویٰ موجود ہے۔سوال و جواب درجِ ذیل ہے:

سؤال:

گاؤں میں جمعہ پڑھنے سے گناہ لازم نہیں آتا اور ظہر اس کے ذمہ سے ساقط ہوتی ہے یا نہیں؟ اور جو مصر کی شرح الوقایہ میں تعریف لکھی ہے معتبر ہے یا نہ؟

جواب:

اگر آپ کے موضع میں عرصہ سے جمعہ ہو رہا ہے اور متعدد مساجد یا دو سے زائد مسجدوں میں ہو اور ان میں سے بڑی مسجد میں موضع کے مکلّف بالجمعہ اشخاص نہ سما سکیں تو وہاں جمعہ پڑھتے رہنے میں مضایقہ نہیں اور فرض ان سے ساقط ہو جائے گا،شرح الوقایہ کی یہ تعریف قابلِ عمل ہے۔(کفایۃ المفتی:۳/۱۸۶)

آپ کے نائب مفتی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

جواب:

موضع پھلت میں جمعہ کی نماز پڑھنی بناء برفتویٰ متأخرین فقہاءِ حنفیہ کے جائز ہے،کیونکہ جو تعریف مصر کی متأخرین فقہاءِ حنفیہ نے کی ہے اور معنیٰ یہ بھی اکثر فقہاء کے نزدیک تعریف ہے:

"المصر، وهو ما لا يسع أكبر مساجده أهله المكلفين بها، وعليه فتوىٰ أكثر الفقهاء (مجتبى) لظهور التواني في الأحكام."

(تنوير الأبصار والدرالمختار على هامش رد المحتار: ۱/۵۸۹)

تو اس تعریفِ مذکور کی یہ بستی پھلت بظاہر مصداق ہے اور اگر بالفرض مصداق نہ بھی ہو تو قدیم جمعہ و اعیاد قائم شدہ کو روکنا نہیں چاہیے۔

مندرجہ بالا بیانات کے پیشِ نظر بستی مذکورہ جو سوال میں ذکر کی گئی ہے اس پر مصر کی تعریف صادق آتی ہے،لہٰذا اس میں جمعہ پڑھنا صحیح ہے۔

جوابِ ثالث:

اختلاف والے علماءِ صحیح کہتے ہیں،قرآن مجید کے اشارات:

﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ ...... وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا﴾

اور حدیث شریف میں تصریح:

"لا جمعة ولا تشريق إلا في جامع."

جمعہ وعیدین صرف جامع شہر میں ہیں۔

مذکورہ جگہ نہ شہر ہے نہ شہر کے حکم میں ہے، چار ہزار سے کم آبادی سے نمازِ جمعہ وعید معاف ہے، اگر پڑھیں گے تو مکروہِ تحریمی ہوگا اور ظہر ترک کرنے کا جرم ہوگا، سب کو ظہر پڑھنا فرض ہے۔

اگر شوق ہو تو تقریر کرلیا کریں مگر نماز چار رکعت ہی ہے۔

یہ استفتاء جو تین مختلف جوابات پر مشتمل ہے، ارسالِ خدمت ہے، براہِ کرام ان کا بغور مطالعہ فرما کر تسلی بخش جوابات عنایت فرمائیں۔

الجواب باسم ملهم الصواب

ملحوظہ:

یہ جواب حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کے نائب اور جانشین حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب دامت برکاتہم نے تحریر فرمایا تھا اور حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ نے ملاحظہ فرما کر تصویب فرمائی تھی، بلکہ احسن الفتاویٰ کے بعض مسائل میں اس کا حوالہ بھی دیا ہے۔ از مرتب

جمعہ فی القریٰ سے متعلق فقیہ العصر شیخنا العلام نفع اللہ المسلمین بطولِ حیاتہ کی تحقیق انیق رسالہ "النخبة في مسألة الجمعة والخطبة" مندرجہ "احسن الفتاویٰ" جلد چہارم میں آچکی ہے، مگر معلوم ہوا کہ سطحی نظر اسے سمجھنے سے قاصر ہے، اس لیے اس تحقیق کی توضیح وتسہیل مع مزید حوالجات پیش کی جا رہی ہے۔

پہلے عباراتِ فقہاء، پھر ان سے ثابت ہونے والے احکام، پھر بعض اصولِ افتاء، پھر تینوں جوابات پر بقدرِ ضرورت تبصرہ اور آخر میں "خلاصۂ کلام" لکھا جائے گا جس میں اصل سوال کا مختصر جواب ہے۔ واللہ الموفق

نصوص الفقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ:

(۱) قال الإمام الكبير شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالىٰ:

وظاهر المذهب في بيان حد المصر الجامع أن يكون فيه سلطان أو قاض لإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، وقال بعض مشايخنا رحمهم الله تعالىٰ، أن يتمكن كل صانع أن يعيش بصنعته فيه، ولا يحتاج فيه إلى التحول إلى صنعة أخرىٰ. وقال ابن شجاع رضي الله تعالىٰ عنه: أحسن ما قيل فيه أن أهلها بحيث لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك، حتىّٰ احتاجو الى

بناء مسجد الجمعة. (المبسوط: ٢/٢٣)

(٢) وقال ملك العلماء الإمام الكاساني رحمه الله تعالى بعد نقل الأقاويل:

وروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه بلدة كبيرة، فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق، وفيها وال يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره، والناس يرجعون إليه في الحوادث. وهو الأصح. (بدائع الصنائع: ١/٢٦٠)

(٣) وقال المحقق المجتهد الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالى:

وقال أبوحنيفة رحمه الله تعالى: المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق، وبها رساتيق، ووال ينصف المظلوم من الظالم، وعالم يرجع إليه في الحوادث، وهذا أخص مما اختاره المصنف. قيل: وهو الأصح.

وفسر قول صاحب الهداية: "وهو الظاهر" بقوله "أي من المذهب". (فتح القدير: ١/٤١٠)

(٤) وقال شيخ الإسلام الإمام المرغيناني رحمه الله تعالى:

والمصر الجامع كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود. وهذا عن أبي يوسف رحمه الله تعالى، وعنه أنهم إذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم. والأول اختيار الكرخي، وهو الظاهر، والثاني اختيار الثلجي. (الهداية: ١/١٦٨)

(٥) وقال الإمام أكمل الدين البابرتي رحمه الله تعالى:

والأول اختيار الكرخي، وهو ظاهر الرواية، وعليه أكثر الفقهاء، والثاني اختيار أبي عبد الله الثلجي. (العناية بهامش الفتح: ١/٤١٠)

(٦) وقال العلامة فخر الدين الزيلعي رحمه الله تعالى:

قال أبوحنيفة رحمه الله تعالى: المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق، ووال ينصف المظلوم من ظالمه، وعالم يرجع إليه في

الحوادث. وهو الأصح. (تبيين الحقائق: ١/٢١٧)

(٧)　وقال الإمام المجتهد في المسائل قاضيخان رحمه الله تعالىٰ:

ولا يكون الموضع مصرا في ظاهر الرواية إلا أن يكون فيه مفت وقاض يقيم الحدود وينفذ الأحكام، وبلغت أبنيته أبنية مني.

(الفتاوىٰ الخانية بهامش الهندية: ١/١٧٤)

(٨)　وقال العلامة زين الدين ابن نجيم المصري رحمه الله تعالىٰ في حد المصر المذكور:

هو ظاهر المذهب، كما ذكره الإمام السرخسي (إلى أن قال) وأسقط في الظهيرية الأمير فقال: المصر في ظاهر الرواية أن يكون فيه مفت وقاض الخ (إلى أن قال) و في حد المصر أقوال كثيرة، اختاروا منها قولين: أحدهما ما في المختصر، ثانيهما ما عزوه لأبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ أنه بلدة كبيرة. (إلى قوله) قال في البدائع: وهو الأصح، وفي المجتبى: وعن أبي يوسف رحمه الله تعالىٰ أنه ما إذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم للصلوات الخمس لم يسعهم. وعليه فتوىٰ أكثر الفقهاء، وقال أبو شجاع: هذا أحسن ما قيل فيه، وفي الولواجية: وهو الصحيح.

(البحر الرائق: ٢/١٤٠)

(٩)　وقال الفقيه الشيخ إبراهيم الحلبي رحمه الله تعالىٰ:

ثم اختلفوا في تفسير المصر اختلافا كثيرا، والفصل في ذلك أن مكة والمدينة مصران تقام بهما الجمعة من زمنه عليه الصلاة والسلام إلى اليوم، فكل موضع كان مثل أحدهما فهو مصر، فكل تفسير لا يصدق على أحدهما فهو غير معتبر، حتى التعريف الذي اختاره جماعة من المتأخرين، كصاحب الوقاية والمختار وغيرهما، وهو ما لو اجتمع أهله في أكبر مساجده لا يسعهم، فإنه منقوض بهما؛ إذ مسجد كل منهما يسع أهله وزيادة، ولم يعلم أن مكة والمدينة كانت في زمن النبي

عليه الصلاة والسلام والصحابة أكبر مما هي الآن، ولا أن مسجدهما كان أصغر ممّا هو الآن، فلا يعتبر هذا التعريف، وبالأولى لا يعتبر تعريفه بما يعيش فيه كل محترف (إلى أن قال):

والحد الصحيح ما اختاره صاحب الهداية أنه الذي له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود. وتزييف صدر الشريعة له عند اعتذاره عن صاحب الوقاية حيث اختار الحد المتقدم ذكره؛ لظهور التواني في أحكام الشرع سيمافي إقامة الحدود في الأمصار ـ مزيف بأن المراد القدرة على إقامة الحدود، على ما صرح به في تحفة الفقهاء عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق (إلى قوله) وهذا هو الأصح إلا أن صاحب الهداية ترك ذكر السكك والرساتيق بناء على الغالب. (إلى قوله): فالحاصل أن أصح الحدود ما ذكره في التحفة؛ لصدقه على مكة و المدينة، وأنهما هما الاصل في اعتبار المصرية. (الشرح الكبير: صـ ٥١١)

(١٠) وقال العلامة طاهر بن عبد الرشيد البخاري رحمه الله تعالى:

وفي حد المصر الجامع أقوال: قال بعضهم: أن يعيش كل محترف الخ ثم ذكر ما روي عن ابن شجاع رحمه الله تعالى (إلى أن قال) قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى: في ظاهر المذهب عندنا أن يكون فيه سلطان الخ. (خلاصة الفتاوىٰ: ٢٠٧/١)

(١١) وقال المحقق عبد الرحمن المدعو بشيخ زاده رحمه الله تعالى:

والمصر كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود، هذا عند أبي يوسف رحمه الله تعالى في رواية، وهو ظاهر المذهب على ما نص عليه السرخسي، وهو اختيار الكرخي والقدوري (إلى أن قال) (وقيل) قائله صاحب الوقاية، وصدر الشريعة وغيرهما (ما لواجتمع أهله في أكبر مساجده لا يسعهم) هذه رواية أخرى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى، وهو

اختيار الثلجي، وإنما أورد بصيغة التمريض؛ لأنهم قالوا:

"إن هذا الحد غير صحيح عند المحققين."

مع أن الأول يكون ملائما بشرط وجود السلطان ونائبه ومناسبا لما قاله الإمام رحمه الله تعالىٰ: المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق (إلى قوله:) وفي الغاية: وهو الصحيح. (مجمع الأنهر: ١/١٦٦)

(١٢) وكذا قال الإمام الحصكفي رحمه الله تعالىٰ في "الدر المنتقى بهامش المجمع: ١/١٦٦" إلا أنه ذكر أيضا أن فتوىٰ أكثر الفقهاء على قول ابن شجاع.

(١٣) وقال الشارح ملا مسكين رحمه الله تعالىٰ:

(وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود) وهذا عند أبي يوسف رحمه الله تعالىٰ. وهو الصحيح.

(شرح الكنز لملا مسكين بهامش فتح المعين: ١/٣١١)

(١٤) وقال العلامة السيد محمد أبو السعود المصري رحمه الله تعالىٰ:

(قوله وهذا عند أبي يوسف) وقال أبوحنيفة رحمه الله تعالىٰ: كل بلدة فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق، ووال ينصف المظلوم من ظالمه، وعالم يرجع إليه في الحوادث. وهو الأصح. مظهر الحقائق (قوله: وهو الصحيح) وظاهر الرواية، وعليه أكثر الفقهاء. حموي. وفي النهر عن الهداية أنه ظاهر المذهب. (فتح المعين: ١/٣١١)

(١٥) وقال الحافظ الملا على القاري رحمه الله تعالىٰ الباري بعد ذكر تعريف تنفيذ الأحكام:

قال في الهداية: وهو الظاهر أي من المذهب. وعليه أكثر الفقهاء. وبعد ذكر تعريف عدم سعة أكبر المساجد أهله قال: وفيه إشكال، حيث لم يصدق على المساجد الثلاثة: ثم أجاب بما ذكره يقدح بشأنه، وقد أشار إلى ضعفه حيث قال: أللّٰهم (إلى قوله) وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ:

كل بلد لها سكك وأسواق، ووال لدفع المظالم، وعالم يرجع إليه في الحوادث. قيل: وهو الأصح الخ. (شرح النقاية: ۱/۲۸۹)

(۱٦) قال العلامة السيد الطحطاوي رحمه الله تعالىٰ بعد ذكر تعريف ابن شجاع والثناء عليه من الولوالجية وبرهان الشريعة:

قال القهستاني بعد ذكر التعريف السابق (عدم سعة أكبر المساجد): إلا أنهم قالوا: إن هذا الحد غير صحيح عند المحققين.

والحد الصحيح المعول عليه أنه مدينة تنفذ فيها الأحكام، وتقام فيها الحدود كما في الجواهر اهـ. (حاشية الطحطاوي على الدر: ۱/۳۳۹)

(۱۷) قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ:

المصر وهو ما لا يسع أكبر مساجده أهله المكلفين بها، وعليه أكثر الفقهاء. مجتبىٰ؛ لظهور التواني في الأحكام، وظاهر المذهب، أنه كل موضع له أمير وقاض يقدر على إقامة الحدود. (ردالمحتار: ۲/۱۳۷)

(۱۸) وقال خاتمة المحققين العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ:

(قوله: وعليه فتوىٰ أكثر الفقهاء) وقال أبو شجاع: هذا أحسن ما قيل فيه. وفي الولواجية: وهو صحيح. بحر. وعليه مشي في الوقاية ومتن المختار وشرحه، وقدمه في الدرر على القول الآخر. وظاهره ترجيحه، وأيده صدر الشريعة بقوله: لظهور التواني في أحكام الشرع سيمافي إقامة الحدود. (قوله: وظاهر المذهب الخ) قال في شرح المنية: والحد الصحيح ما اختاره صاحب الهداية أنه الذي له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود. وتزييف صدر الشريعة له عند اعتذاره عن صاحب الوقاية؛ حيث اختار الحد المتقدم، لظهور التواني ـ مزيف بأن المراد القدرة على إقامتها على ما صرح به في التحفة عن أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ أنه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق، وفيها وال يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم (إلى قوله) وهذ هو الأصح (قوله: يقدر الخ) وفي

التعبير بيقدر رد على صدر الشريعة، وفي شرح الشيخ اسمٰعيل عن الدهلوي: ليس المراد تنفيذ جميع الأحكام بالفعل؛ إذ الجمعة أقيمت في عهد أظلم الناس وهو الحجاج، وإنه ما كان ينفذ جميع الأحكام، بل المراد ـ واللّٰه أعلم ـ اقتداره على ذٰلك اهـ وقال مثله في حاشية أبي السعود عن رسالة العلامة نوح افندي (إلىٰ قوله) فتعين كون المراد الاقتدار على تنفيذ الأحكام الخ. (ردالمحتار: ٢/١٣٧)

(١٩) وفي الفتاوىٰ الهندية:

ولأدائها شرائط في غير المصلي منها: المصر، هكذا في الكافي، والمصر في ظاهر الرّواية الموضع الذي يكون فيه مفت وقاض يقيم الحدود وينفذ الأحكام، وبلغت أبنيته أبنية منى، هكذا في الظهيرية وفتاوىٰ قاضيخان. وفي الخلاصة: وعليه الاعتماد، كذا في التتارخانية، ومعنى إقامة الحدود القدرة عليها، هكذا في الغياثية.

(الفتاوىٰ الهندية: ١/١٤٥)

(٢٠) وقال العلامة المخدوم محمد جعفر السندي رحمه الله تعالىٰ بعد ذكر ما في الهداية:

في الغياثية: قال شمس الأئمة السرخسي: ظاهر المذهب أن المصر الجامع ما فيه جماعات، وأسواق التجارات وسلطان أو قاض يقيم الحدود وينفذ الأحكام أي يقدر على ذٰلك.

(المتانة في مرمة الخزانة: صـ ٢٦٧)

(٢١) وقال خاتمة المحدثين امام العصر السيد محمد أنور شاه الكشميري رحمه الله تعالىٰ:

اعلم أن القرية والمصر من الأشياء العرفية التي لا تكاد تنضبط بحال، وإن نص؛ ولذا ترك الفقهاء تعريف المصر على العرف، كما ذكره فى البدائع، وإنما توجهوا إلى تحديد المصر الجامع، فهذه الحدود كلها بعد

كونها مصرا، فإن المصر الجامع أخص من مطلق المصر؛ فقد يتحقق المصر ولا يكون جامعا.

ورأيت في عبارة المتقدمين أنهم إذا يذكرون الاختلاف في حدود المصر يجعلونه في الجامع ويقولون: اختلفوا في المصر الجامع الخ فتنبهت منه أنهم لا يعنون به تعريف مطلق المصر والناس لما لم يدركوا أمرهم طعنوا في تلك الحدود.

فمنها ما قال ابن شجاع: إن كان أهلها بحيث لو اجتمعوافی أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك فقالوا: إنه يصدق على أكثر القرى، ولا يصدق على المسجد الحرام ـ أعزه الله وأدام حرمته ـ فنقضوا عليه طردا وعكسا، ولم يتفقهوا مراده أيضا؛ فإن هذا التعريف ليس للمصر بل للمصر الجامع.

وحاصله أن المصر الجامع هو الذي يكثر أهله بحيث لا تسعهم مساجدهم فيحتاجون إلى بناء مسجد آخر يسعهم، وهو الذي بناه صاحب العناية فقال: قال ابن شجاع: أحسن ما قيل فيه: إذا كان أهلها بحيث لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك، حتى احتاجوا إلى بناء مسجد آخر للجمعة. وهذا الاحتياج غالب عند اجتماع من عليه الجمعة اهـ ففكر في لفظ حتى احتاجوا الخ ثم قال: وأولى الحدود ما روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى:

كل بلدة فيها سكك وأسواق ولها رساتيق الخ.

(فيض الباري: ٢/٣٢٩)

(٢٢) وقال المحدث الجليل محمد بدر عالم الميرتی رحمه الله تعالى:

عن سفيان الثوري: المصر الجامع ما يعده الناس مصرا عند ذكر الأمصار المطلقة، كذا في البدائع.

وبالجملة الحدود كلها رسوم على اصطلاح أهل العقول، فهي إذن

بـالـعـوارض، وتـلك تتبـدل بـحسـب الأمصار والأعصار فلزم أن يختلف تـعريف المصر أيضا. وليس من قبيل الحدود المنطقية لتطرد وتنعكس في الأزمان كلها. والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

(البدر الساري على فيض الباري: ١/٣٢٩)

(٢٣) قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ:

وجـازت الـجـمـعة بـمـنـى فـي الموسم فقط؛ لوجود الخليفة أو أمير الحجاز أو العراق أو مكة، ووجود الأسواق والسكك.

(ردالمحتار: ٢/١٤٤)

(٢٤) وقال المحقق الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالىٰ:

ولهـمـا أنهـا أي مـنـى تتمصر في الموسم لاجتماع من ينفذ الأحكام ويقيم الحدود، والأسواق والسكك، قيل فيها: ثلاث سكك الخ.

(فتح القدير: ١/٤١١)

(٢٥) وقال العلامة الأكمل البابرتي رحمه الله تعالىٰ:

ولهـمـا أنهـا تتـمـصـر فـي أيـام الـموسم لاجتماع شرائط المصر من السلطان والقاضي والأبنية والأسواق. (العناية بهامش الفتح: ١/٤١١)

وكذا قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ:

(الدر المنتقي بهامش المجمع: ١/١٦٨)

والعلامة ابن النجيم رحمه الله تعالىٰ. (البحر الرائق: ٢/١٤٢)

والعلامة الزيلعي رحمه الله تعالىٰ: (تبيين الحقائق: ١/٢١٨)

والعلامة الشلبي رحمه الله تعالىٰ. (حاشية الشلبي على التبيين: ١/٢١٨)

(٢٦) وقال العلامة الرافعي رحمه الله تعالىٰ:

فإنها (أي منى) تتمصر أيام الموسم لأن لها بناء، وتنقل إليها الأسواق، ويحضرها وال وقاض اهـ منح. (التحرير المختار: ١/١١١)

(٢٧) وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ:

وعبارة القهستاني تقع فرضا في القصبات والقرى الكبيرة التي فيها أسواق. (ردالمحتار: ٢/١٣٨)

(٢٨) وقال البدر العيني رحمه الله تعالى:

وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى: هو بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق الخ. (البناية شرح الهداية: ٣/٥٢)

(٢٩) وقال العلامة الشرنبلالي رحمه الله تعالى:

ولما كان الحد مختلفا فيه على أقوال كثيرة ذكر الأصح منها فقال والمصر عند أبي حنيفة (كل موضع) أي بلد (له مفت) يرجع إليه في الحوادث (وأمير) ينصف المظلوم من الظالم (وقاض) مقيمون بها (إلى قوله) (وبلغت أبنيته) قدر (أبنية منىٰ) وهذا (في ظاهر الرواية) قاله قاضيخان. وعليه الاعتماد. (مراقي الفلاح مع حاشية الطحطاوي: صـ ٢٧٩)

(٣٠) وقال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى:

(قوله: ولما كان الحد مختلفا فيه على أقوال كثيرة) الفصل في ذلك أن مكة والمدينة مصران تقام بهما الجمعة من زمنه ﷺ إلى اليوم، فكل موضع كان مثل أحدهما فهو مصر. وكل تفسير لا يصدق على أحدهما فهو غير معتبر، كقولهم: هو مالا يسع أهله أكبر مساجده.

(قوله: عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى) صرح به في التحفة، ورواه الحسن عنه في كتاب الصلاة، كذا في غاية البيان، وبه أخذ أبو يوسف رحمه الله تعالى، وهو ظاهر المذهب، كما في الهداية، واختاره الكرخي والقدوري، وفي العناية: وهو ظاهر الرواية، وعليه أكثر الفقهاء.

(قوله يقيم الحدود) المراد به القدرة على ذلك كما صرح به في التحفة عن الإمام، فتزييف صدر الشريعة بظهور التواني في الأحكام، لا سيما في إقامة الحدود في الأمصار ـ مزيف كما في الحلبي.

(حاشية الطحطاوي على المراقي: صـ ٢٧٩)

أصول الإفتاء المتعلقة بالمسألة

قال خاتمة المحققين العلامة ابن عابدين رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ:

إن الواجب على من أراد لنفسه أو يفتي غيره أن يتبع القول الذي رجحه علماء مذهبه، فلا يجوز له العمل أو الإفتاء بالمرجوح.

(رسائل ابن عابدين: ١/ ١٠)

وقال أيضًا:

وكلام القرافي دال على أن المجتهد والمقلد لا يحل لهما الحكم والافتاء بغير الراجح، لأنه اتباع للهوىٰ. وهو حرام إجماعا.

وقال أيضًا:

اتباع الهوىٰ حرام، والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم، والترجيح بغير مرجح في المتقابلات ممنوع.

وقال في كتاب الأصول لليعمري: من لم يطلع على المشهور من الروايتين أو القولين فليس له التشهي والحكم بما شاء منهما من غير نظر في الترجيح.

وقال الإمام أبو عمر في آداب المفتي: اعلم أن من يكتفى بأن يكون فتواه أو عمله موافقا لقول أو وجه في المسألة، ويعمل بما شاء من الأقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح، فقد جهل وخرق الإجماع.

(رسائل ابن عابدين: ١/ ١١)

وقال أيضًا:

فحيث علمت وجوب اتباع الراجح من الأقوال، وحال المرجح له تعلم أنه لا ثقة بما يفتي به أكثر أهل زماننا بمجرد مراجعة الكتب المتأخرة، ثم قال ما معناه:

قال شيخنا صالح الجينيني: إنه لا يجوز الإفتاء من هذه الكتب (أي الدرالمختار، والنهر، وشروح الكنز للعيني) إلا إذا علم المنقول عنه،

والاطلاع علـى ماخذها، هكذا سمعته منه، وهو علامة في الفقه مشهور والعمدة عليه. (الرسائل: ١/١٣)

وقال أيضًا:

قـال العلامة الطرسوسي في أنفع الوسائل: إن القاضي المقلد لا يجوز لـه أن يحكم إلا بما هو ظاهر الرواية، لا بالرواية الشاذة، إلا أن ينصوا على أن الفتوىٰ عليها انتهىٰ. (الرسائل: ١/١٦)

وقال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالىٰ:

مـا خـرج عـن ظـاهـر الرواية فهو مرجوع عنه، والمرجوع عنه لم يبق قولا للمجتهد، كما ذكروه انتهىٰ.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ بعد نقل ما في البحر:

وقـدمـنا عن أنفع الوسائل أن القاضي المقلد لا يجوز له أن يحكم إلا بما هو ظاهر الرواية لا بالرواية الشاذة الخ. (مجموعة الرسائل: ١/٣٥)

وقال رحمه الله تعالىٰ:

الـخـامس ما إذا كان أحدهما ظاهر الرواية فيقدم على الآخر، قال في البحر من كتاب الرضاع: الفتوىٰ إذا اختلفت كان الترجيح لظاهر الرواية، وفيـه مـن بـاب المصرف: إذا اختلف التصحيح وجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع إليه اهـ. (مجموعة الرسائل: ١/٤٠)

وقال في ردالمحتار:

فـحيـث عـلـمت أنه ظاهر الرواية وأنه نص عليه محمد رحمه الله تعالىٰ، ورووه عن أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ ظهـر أنـه الذي عليه العمل، وإن صرح بـأن الـمـفـتـي بـه خـلافـه (ثـم قال) وقوله: لفظ الفتوىٰ الخ قد يقال بمنع عمومه الخ. (ردالمحتار: ٥/٦٩٢)

وقـال العلامة قاسم في تصحيحه: إن الحكم والفتوىٰ بما هو مرجوح خـلاف الإجـمـاع (إلى أن قال) وقال صاحب البحر في بعض رسائله: أما

القاضي المقلد فليس له الحكم إلا بالصحيح المفتى به في مذهبه.

(ردالمحتار: ٥/٤٠٨)

وفي الفتاوىٰ السراجيّة:

ثم الفتوىٰ على قول أبي حنيفة، ثم بقول أبي يوسف، ثم بقول محمد رحمهم الله تعالىٰ الخ. (الفتاوىٰ السراجية: ١٥٧)

وفي شرح العقود:

إنهم إذا اختلفوا يقدم ما اختاره أبو حنيفة رحمه الله تعالىٰ، سواء وافقه أحد أصحابه أو لا إلخ. (شرح عقود رسم المفتى ٨٦ طبع الرشيد)

وفي شرح المنية من فصل التيمم:

فلله در الإمام الأعظم، ما أدق نظره وما أسد فكره! ولأمر ما جعل العلماء الفتوىٰ على قوله في العبادات مطلقاً. (شرح منية المصلى: ٦٦)

مندرجۂ بالاعبارات سے اُمورِ ذیل ثابت ہوئے:

① مذہبِ حنفی میں جوازِ جمعہ کے لیے مصریت شرط ہے، لہٰذا گاؤں میں جمعہ جائز نہیں۔

② البتہ وہ بڑا قصبہ جس میں شہر کی طرح عمارات پختہ ہوں، گلی کوچے ہوں، ضرورت کی تمام اشیاء دستیاب ہوتی ہوں، بازاروں میں دکانیں دورویہ آپس میں متصل ہوں تو ایسا قصبہ حکماً مصر ہے، لہٰذا وہاں اقامتِ جمعہ صحیح ہے۔

(قهستاني، شاميه، الشرح الكبير، امداد الفتاوىٰ، عزيز الفتاوىٰ، امداد المفتين)

③ مصر کی اصل تعریف یعنی حدِ تام یہ ہے کہ اسے عرفِ عام میں شہر شمار کیا جاتا ہو۔

(البدائع، فيض الباری، البدر الساری، القول البديع فی اشتراط المصر للتجميع، إمداد الفتاوىٰ، عزيز الفتاوىٰ، امداد المفتين)

عرفِ عام میں مصریت کے لیے یہ لازم ہے کہ گلی کوچے ہوں، بازاروں میں دورویہ آپس میں متصل دکانیں ہوں، عمارات پختہ ہوں، ضرورت کی اکثر اشیاء مل سکتی ہوں۔

یہ حقیقت درایۃً بھی ظاہر اور مسلم ہے کہ جن الفاظ کے شریعت نے خود کوئی مخصوص معنی متعین نہیں کیے وہ اصل لغت اور عرفِ عام پر ہی محمول ہوتے ہیں، حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفِ عام سے الگ مصر کے کوئی

خاص معنی متعین نہیں فرمائے، اس لیے یہ لفظ عرفِ عام پر ہی رہے گا۔

④ تفسیرِ مصر میں فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف محققین کے نزدیک عنوان کا اختلاف ہے، معنون سب کا واحد ہے کہ اسے عرف میں شہر شمار کیا جاتا ہو، ہر فقیہ نے اپنے اپنے زمانہ میں شہر کی علامات کا مشاہدہ کر کے ضبطِ حد و تفہیمِ عوام کے لیے انہی علامات سے تعریف فرمادی۔

اس کی ایسی مثال ہے جیسے کہا جائے:

''شہر وہ ہوتا ہے جہاں تھانہ پولیس ہو یا شہر وہ ہوتا ہے جہاں ضلعی کام ہوتے ہوں۔''

اگر وہاں سے تھانہ پولیس اٹھ جائے تو کیا یہ شہر شہر نہ رہے گا؟ یا ضلعی کام نہ ہوتے ہوں، جیسے آپ کے علاقہ میں شاہپور پہلے ضلع تھا، اِس وقت تحصیل بھی نہیں، اس سے اس کی مصریت ختم نہ ہوگی۔

غرضیکہ حضرات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کی یہ تمام تعریفات رسوم ہیں، حدود نہیں، رسوم و علامات اختلافِ زمان و مکان سے بدلتی رہتی ہیں، لہٰذا نہ تو ان تعریفات میں کوئی تضاد ہے اور نہ ہی ان کے وجود و عدم پر مصریت کا دار و مدار ہے۔ (امداد الفتاویٰ، عزیز الفتاویٰ، امداد المفتین، القول البديع، فيض الباری، البدر الساری، الشرح الكبير، الدر المنتقى)

⑤ ظاہر الروایۃ میں تعریف مصر یہ ہے:

بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق، وفيها وال يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم الخ. (جميع كتب الفقه المذكورة)

اس سے اصل مقصود بھی یہی ہے کہ وجود اسواق و رساتیق و سکک کی وجہ سے عرف میں اسے شہر ہی سمجھا جاتا ہو، تعریف میں مذکور دیگر امور بھی من قبیل رسوم ہیں جیسا کہ محققین نے تصریح فرمائی ہے۔

قال العلامة الطحطاوي رحمہ اللہ تعالیٰ:

ولا يكونان إلا في بلد له رساتيق وأسواق وسكك.

(الطحطاوي على الدر: ۱/۳۳۹)

وقال الإمام الحصكفي رحمہ اللہ تعالیٰ في تشريح ظاهر الرواية:

والمراد القدرة على إقامة الحدود، وكون الموضع ذا سكك و رساتيق كما صرح به في التحفة، إلا أن صاحب الهداية تركه بناء على أن الغالب أن الأمير والقاضي شأنه القدرة على تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، ولا

يكون إلا في بلد له رساتيق وأسواق و سكك، كذا قاله المصنف.

(الدر المنتقي شرح الملتقي بهامش المجمع: ١/١٦٦)

وقال الشيخ الحلبي رحمه الله تعالیٰ:

إلا أن صاحب الهداية ترك ذكر الرساتيق والسكك بناء على الغالب الخ. (الشرح الكبير: صـ ٥١١)

چونکہ تعریفِ ظاہر الروایۃ حدِ تام کا لازمِ غیر منفک ہے، اس لیے جمیع فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسی کو ترجیح دی ہے، اسی لیے:

''منیٰ میں جوازِ جمعہ کی علت اصاغر واکابر جمیع فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسواق وسکک کو قرار دیا ہے۔''

(الهداية، العناية، فتح القدير، مجمع الانهر، الدر المنتقى، الدر المختار، ردالمحتار، التبيين، الشلبى، البحر، التحرير المختار وغيرها من كتب الفقه)

⑥ بعض فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کی یہ تعریف:

"ما لا يسع أكبر مساجده أهله الخ."

بھی من قبیل رسوم وعلامات ہے۔

كما صرح به في الفيض والبدر والقول وإمداد الفتاوىٰ وعزيز الفتاوىٰ وإمداد المفتين.

اگر اسے حدِ حقیقی سمجھا جائے تو کوئی فقیہ تو کیا دنیا میں کوئی ذرا سی عقل رکھنے والا بھی اسے کسی درجہ میں صحیح باور نہیں کر سکتا۔ اس کی پوری تحقیق وتفصیل ''تجزیہ جوابِ ثانی'' کے تحت آ رہی ہے۔

⑦ مندرجہ بالا عبارات سے ثابت ہوا:

''جس بستی کا صورتِ سوال میں ذکر ہے وہ حسبِ تصریحات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ مصر نہیں۔ بالخصوص ہفتہ میں صرف ایک بار گوشت ہونا تو اس کی واضح دلیل ہے کہ اس جگہ کو مصر قطعاً قرار نہیں دیا جا سکتا، لہٰذا وہاں جمعہ پڑھنا جائز نہیں۔''

التنبيه لمن يريد كلام الفقيه

چونکہ پہلے دونوں جواب اصولِ افتاء اور حضرات فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے مزاج سے ناواقفیت پر مبنی

ہیں اس لیے بعض اصولِ متعلقہ مسئلہ زیرِ بحث پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے تا کہ فہمِ حقیقت میں دشواری نہ ہو، یہ اصول گزشتہ عنوان "أصول الإفتاء المتعلقه بالمسألة" کے تحت مذکورہ عبارات سے مستفاد ہیں:

① مقلد کے لیے قولِ مرجوح پر فتویٰ دینا ناجائز ہے، اس لیے کہ یہ نفس پرستی ہے جو حرام ہے۔
(القرافی)

② مرجوح راجح کے مقابلہ میں کالعدم ہوتا ہے اور مرجوح پر فتویٰ دینا خلافِ اجماع ہے۔
(قاسم بن قطلو بغا)

③ جس شخص کا یہ نظریہ ہو کہ اس کا فتویٰ یا عمل کسی قول کے موافق ہو جائے اگر چہ وہ ضعیف ہی کیوں نہ ہو تو ایسا شخص ''جاہل وخارقِ اجماع'' ہے۔ (الامام ابوعمر)

④ درمختار، نہر، شرح الکنز للعینی وغیرہا سے فتویٰ دینا ناجائز ہے۔
إلا أن يعلم المنقول عنه، ويطلع على ماخذه.
(علامة الفقه الشيخ الجيينى)

⑤ مقلد کے لیے جائز نہیں کہ وہ ظاہر الروایۃ سے ہٹ کر کسی دوسری روایت پر فتویٰ دے۔
إلا أن ينصوا فإنه يجوز بشرائط. (علامہ طرطوسی)

⑥ جو قول ظاہر الروایۃ سے خارج ہوگا وہ مرجوع عنہ شمار ہوگا اور قولِ مرجوع عنہ قولِ مجتہد نہیں سمجھا جاتا۔ (الامام ابن النجیم والعلامۃ ابن عابدین)

⑦ اگر کسی مسئلہ میں ائمۂ مذہب سے مختلف روایات منقول ہوں تو قولِ امام پر فتویٰ دینا واجب ہے، بالخصوص عبادات میں۔ (شیخ حلبی، علامہ ابن عابدین)

⑧ اگر ظاہر الروایۃ کے مخالف قول پر بعض فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے فتویٰ دیا ہو جب بھی ظاہر الروایۃ ہی کو ترجیح ہوگی۔ (علامہ ابن عابدین)

⑨ قولین مصححين میں سے بھی ترجیح ظاہر الروایۃ ہی کو ہوگی۔ (مجموعۃ الرسائل)

تبصرہ بر جواب اوّل:

قولہ: جس گاؤں میں تین مسجدیں آباد ہوں اس شہر میں جمعہ درست ہے اور جس شہر میں آٹھ مسجدیں آباد ہوں اس میں جمعہ کے جواز میں کیا اختلاف ہو سکتا ہے الخ۔

اقول: اس جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ مجیب فنِ افتاء سے صرف غیر مانوس ہی نہیں بلکہ اس سے

مکمل طور پر اجنبی ہیں۔(شرح عقود رسم المفتی) ایسا ساقط جواب لکھنا درحقیقت افتاء جیسے دین کے اہم واعظم شعبہ کا مذاق اُڑانا ہے، اس لیے اس جواب پر مزید کوئی تبصرہ کرنا بجائے خود فضول و لایعنی ہے، مسائل میں اس قدر جرأت و بیباکی پر جتنا تعجب کیا جائے کم ہے۔

قال النبي ﷺ: فأفتوا بغير علم فضلوا و أضلوا.

وقال ﷺ: من أفتى بغير علم كان إثمه علىٰ من أفتاه. (مشكوٰة)

أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار. (دارمی)

تبصرہ بر جواب ثانی:

قولہ: متاخرین علماء کرام نے جو مصر کی تعریف کی ہے وہ یہ ہے:

المصر وهو ما لا يسع أكبر مساجده أهله المكلفين الخ.

اقول: حضراتِ فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کی نصوص سے ثابت کیا جاچکا ہے کہ یہ حد نہیں، رسم ہے اور حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ علماءِ محققین نے فرمایا ہے کہ عرفِ عام میں جسے شہر کہا جاتا ہے عموماً اس کی حالت یہی ہوتی ہے کہ وہاں کی بڑی مسجد مکلفین کے لیے ناکافی ہوتی ہے۔

(حضرت سہارنپوری، حضرت تھانوی، حضرت مفتی عزیز الرحمٰن رحمہم اللہ تعالیٰ)

اگر اسے حدِ حقیقی سمجھا جائے جیسا کہ مجیب نے سمجھا ہے تو اس پر درجِ ذیل اشکالات و نقوض وارد ہوتے ہیں:

الإشكال الأوّل:

یہ ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے، ظاہر الروایۃ کی قوت و وقعت اور اس کے مخالف قول کا بے وزن بلکہ معدوم ہونا دلائل سے گزر چکا ہے۔

الإشكال الثاني:

یہ امام ثانی رحمہ اللہ تعالیٰ سے صرف روایت ہے، جبکہ ظاہر الروایۃ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول اور مذہب ہے، جو بہر حال اقدم و ارجح ہوتا ہے، بالخصوص جبکہ وہ عبادات سے متعلق ہو۔

الإشكال الثالث:

لا يسع أكبر مساجده الخ کی نسبت بعض نے بحرف ''عن'' حضرت امام ابو یوسف

رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف کی ہے جبکہ ظاہر الروایۃ جس میں وجود اسواق وسکک مذکور ہے کی نسبت آپ کی طرف بطورِ مذہب کی گئی ہے۔

کما قال العلامة الطحطاوي رحمہ اللہ تعالیٰ:

وبه أخذ أبو يوسف رحمہ اللہ تعالیٰ. (حاشية الطحطاوي على المراقي صـ ۲۷۹)

مذہب کے مقابلہ میں دیگر اقوال وروایات غیر معتبر ہوتی ہیں کما نصوص الفقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ۔

تنقیر وتفتیش سے ہر مسئلہ میں ہر قسم کے اقوال ملیں گے مگر ان کی بناء پر خروج عن المذہب ہرگز جائز نہیں۔ ورنہ مذہب بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے گا، ہر ہوسناک اپنی ہوس کے مطابق کوئی نہ کوئی قول کھود کرید کر نکال لائے گا اور گلستانِ مذہب میں اس کا پیوند لگانے کی کوشش کرے گا جو مذہب پرستی نہیں بلکہ ہویٰ پرستی ہے۔

الإشكال الرابع:

حضراتِ فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے "لا یسع" الخ کو صراحۃً مردود وغیر معتبر قرار دیا ہے۔

چنانچہ طحطاوی علی المراقی میں اسے فهو غير معتبر، الشرح الکبیر میں فلا يعتبر هذا التعريف، قہستانی، طحطاوی علی الدر اور مجمع الانہر میں ان هذا الحد غير صحيح عند المحققين، شرح النقایۃ میں ہے: وفيه اشكال، اور فتاویٰ دیوبند میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

الإشكال الخامس:

معتبر ومحقق ائمۂ فقہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے تعریف ظاہر الروایۃ (جس میں وجودِ اسواق مذکور ہے) کو درجِ ذیل القاب سے نواز کر ترجیح دی ہے:

وهو قول أبي حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ ...... وبه أخذ أبو يوسف رحمہ اللہ تعالیٰ ...... وهو الأصح ...... وهو الصحيح ...... وهو المختار ...... وهو الظاهر ...... وهو ظاهر المذهب ...... وهو ظاهر الرواية ...... وعليه الاعتماد ...... وهو المعول عليه ...... وهو أولى الحدود ...... وهو أصح الحدود ...... وعليه أكثر الفقهاء.

ایسی صورتِ حال میں "لایسع" الخ کی تعریف کا جو حشر ہوگا وہ ظاہر ہے۔

الإشكال السادس:

لا يسع أكبر مساجده أهله الخ یہ تعریف حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک سے اب تک حرمین

شریفین پر صادق نہیں آئی، کسی زمانہ میں بھی حرمین میں مقیم لوگوں کی تعداد اتنی نہیں ہوئی کہ وہ مسجد انہیں کافی نہ ہو، جبکہ مصریت وعدم مصریت میں حدِ فاصل حرمین شریفین ہی ہیں۔

كما قال في الشرح الكبير و الفيض وشرح النقاية والقول البديع. وحاشية الطحطاوي.

الإشكال السابع:

منیٰ میں جوازِ جمعہ کے لیے دنیا کے کسی ایک فقیہ نے بھی "لا يسع أكبر مساجده أهله" کی تعریف کو نہیں لیا بلکہ سب نے بالاتفاق وہاں جوازِ جمعہ کی علت وجود اسواق وسکک کو قرار دیا ہے، جس سے ثابت ہوا:

لا يسع الخ کی تعریف تمام فقہاء کے نزدیک یا تو رسم ہے یا غیر معتبر اور ضعیف ہے۔ وھو ظاہر:

الإشكال الثامن:

اگر اسے حدِ حقیقی قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ کسی شہر میں اتنی بڑی مسجد بنالیں جس میں وہاں کے مکلّف سما سکیں یا چھوٹے سے گاؤں میں اتنی چھوٹی مسجد بنالیں جس میں گاؤں کے مکلّف نہ سما سکیں تو شہر گاؤں بن جائے اور گاؤں شہر بن جائے۔ وللازم باطل فالملزوم مثله،

الإشكال التاسع:

تعریف لا يسع الخ کی علت لظهور التواني في الأمور کو جمیع فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے مردود قرار دیا ہے، اہل علم جانتے ہیں کہ مذہب کا دار ومدار علت ودلیل پر ہوتا ہے، بنیاد کے سقوط کے بعد کے فضاء میں عمارت کیسے قائم رہ سکتی ہے؟

والدليل للدعوىٰ بمنزلة الشاهد للمدعي والشاهد هنا مجروح ومردود.

قولہ: درمختار وشرح الوقایۃ میں ہے:

وعليه فتوىٰ أكثر الفقهاء الخ.

اقول: اس عبارت کی نسبت شرحِ وقایہ کی طرف صحیح نہیں، یہ صرف درمختار میں مذکور ہے، صاحبِ درمختار نے اسے مجتبیٰ کی طرف منسوب کیا ہے، لہٰذا مجتبیٰ کی حقیقت واضح کردینا ضروری معلوم ہوتا ہے:

مجتبیٰ زاہدی کی کتاب ہے جو معتزلی ہے، اہل فن نے اس پر زوردار الفاظ میں تنبیہ فرمائی ہے کہ زاہدی کا تفرد بالاتفاق مردود ہے، اب زاہدی کا حال سنئے:

قال العلامة عبد الحي اللكنوي رحمه الله تعالىٰ:

وقد طالعت المجتبى شرح القدوري والقنية فوجدتهما على المسائل الغريبة حاويين، ولتفصيل الفوائد كافيين، إلا أنه صرح ابن وهبان وغيره أنه معتزلي الاعتقاد حنفي الفروع، وتصانيفه غير معتبرة مالم يوجد مطابقتها لغيرها لكونها جامعة للرطب واليابس.

(الفوائد البهية: صـ ۲۱۳)

وقال في النافع الكبير:

متساهل في نقل الروايات. (النافع: صـ ۱۰٦)

وقال العلامة المولي بركلي رحمہ اللہ تعالیٰ في القنية للزاهدي:

لكنها مشهورة عند العلماء بضعف الرواية، وأن صاحبها معتزلي الاعتقاد حنفي الفروع. (النافع الكبير: صـ ۱۰٦)

وقال العلامة الطحطاوي رحمہ اللہ تعالیٰ:

ما في القنية ...... لا يعول عليه لأن القنية ليست من كتب المذهب المعتمدة، حاشية الطحطاوي على الدر. (النافع: صـ ۱۰٦)

وقال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ:

الحاوي للزاهدى مشهور بنقل الروايات الضعيفة، ولذا قال ابن وهبان: لاعبرة بما يقوله الزاهدي مخالفا لغيره.

(النافع الكبير: صـ ۱۰٦" وعزاه إلى تنقيح الفتاوىٰ الحامدية)

قولہ: اس کی تأیید میں علامہ ابوشجاع کا سنہری قول نقل کیا ہے۔

اقول: یہ تحسین رسم ہونے کے لحاظ سے ہے، ورنہ جمہور کے مقابلہ میں ایک کی سنتا کون ہے؟ یہ امر مسلم ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا محقق جمہور کے خلاف قول کرے تو اس کا اتباع جائز نہیں، مسلک جمہور ہی واجب الاتباع ہے۔

محقق ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ مجتہد فی المذہب ہیں، آپ کا مقام تفقہ صرف مشائخ احناف ہی میں نہیں بلکہ پورے عالم اسلام میں مسلم ہے، معہٰذا یہ بھی مسلمات میں سے ہے کہ آپ کی جو تحقیقات خلافِ مذہب ہیں ان کا اتباع جائز نہیں۔(شرح عقود رسم المفتي: صـ ۲۵)

قولہ: صاحب ولوالجیہ نے اس تعریف کی صحت بھی کی ہے، الخ۔

اقول: اس کی تصحیح اپنے زمانہ کے مطابق بطورِ رسم ہونے کے کی ہے، حد ہونے کے لحاظ سے صاحب ولوالجیہ جیسے فقیہ تو کیا تصحیح فرماتے ذرا سی سمجھ رکھنے والا بھی اس کی تغلیط کرے گا۔

قولہ: نیز علامہ شامی نے تأیید اًیہ بھی کہا ہے:

هذا صدق على كثير من القرىٰ يعني الخ.

اقول: مصنف کی پوری تحقیق سے کچھ حصہ نقل کرنا اور اس کے فیصلہ کو نظر انداز کرنا خیانت اور مصنف پر افتراء ہے یا کوتاہ نظری۔ خاتمۃ المحققین علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ کلام تعریف "لا يسع اكبر مساجده اهله" پر بطورِ تایید نہیں بلکہ بطورِ اعتراض ہے کہ یہ تعریف تو بہت سی بستیوں کو شہر بنا رہی ہے، اس لیے غیر معتبر ہے۔

اس پر واضح دلیل یہ ہے کہ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی تعریف کو مرجوح وضعیف قرار دیا ہے۔

علاوہ ازیں شامیہ میں یہ عبارت طحطاوی علی الدر سے منقول ہے جیسا کہ رمز "ط" سے واضح ہے اور علامہ طحطاوی رحمہ اللہ تعالیٰ اس تعریف کے اس قدر خلاف ہیں کہ اس بارے میں قہستانی کا یہ قول نقل فرمایا:

إن هذا الحد غير صحيح عند المحققين.

علامہ ازیں حاشیۂ مراقی الفلاح میں اس تعریف کو غیر معتبر فرمایا ہے، ایسی صورتِ حال میں یہ کیسے ممکن ہے کہ یہ عبارت تأیید کے لیے ہو، حاشا و کلا.

قولہ: هذا صدق على كثير من القرىٰ یعنی یہ تعریف بہت شہروں پر صادق آتی ہے۔

اقول: اس مقام پر "قریٰ" کے معنی "شہروں" سے کرنا صحیح نہیں۔

قولہ: فتاویٰ دار العلوم دیوبند جلد پنجم میں بھی اس کی تأیید موجود ہے۔

اقول: اسی فتاویٰ دار العلوم دیوبند ۵ / ۴۴ میں اس تعریف کو ضعیف اور ص ۵۱ پر منقوض اور کئی ایک مقام پر اسے رسم قرار دیا ہے اور بے شمار سوالات کے جوابات میں یہ عبارت تحریر فرمائی ہے:

"وتقع فرضا في القصبات والقرى الكبيرة التي فيها أسواق."

فمثل هذا الواحد لا يزاحم الكثير فلا اعتداد به ولو اعتد فلا أكثر من أن يثبت التعارض وإذا تعارضا تساقطا على أنه خلاف نصوص المذهب فيكون هباء منثورا.

علاوہ ازیں رسالہ ''القول البدیع'' (جس پر اکابر علماء ہند جیسے حضرت سہارنپوری، حضرت تھانوی، حضرت مفتی عزیز الرحمٰن رحمہم اللہ تعالیٰ کے دستخط ہیں، میں اسے حدِ حقیقی سمجھنے والوں کو کم علم، کم فہم و ظاہر بین فرمایا ہے۔ وهذه نصوصهم.

''من جملہ ان تفاسیر کے بعض فقہاء نے یہ کہا ہے مالا يسع الخ اس سے بعض ظاہر بینوں کو شبہہ ہو گیا اور بہت سے قریوں کو مصر قرار دینے لگے، سو واقع میں یہ تفسیر بھی حدِ حقیقی نہیں۔''

(القول البدیع: ص ۱۱)

اور فرماتے ہیں:

''حنفیہ سے تعجب ہے کہ بلا وجہ اپنے مجتہد کی مخالفت کرتے ہیں، بعد غور دو امر مخالفت کے معلوم ہوئے:

(۱) بے علم واعظوں کو تو اپنا مجمع بڑھانا و منافع مالیہ حاصل کرنا۔

(۲) اور کم علم اور کم فہم لوگوں کو بعض فقہاء کی اس عبارت میں شبہہ پڑ جانا المصر ما لا يسع الخ مگر فی الواقع یہ حدِ تام نہیں، رسمِ ناقص ہے، حاصل تعریف یہ ہے کہ جہاں بہت سی مساجد ہوں اور ان میں بڑی اس شان کی ہو اور ظاہر ہے کہ یہ بات غالباً امصار میں ہوا کرتی ہے، نہ قریٰ میں، اس اعتبار سے یہ تعریف بطور اتے پتے کے کردی گئی ہے الخ'' (القول البدیع: ص ۲۸)

قولہ: مفتی اعظم الخ

اقول: قد مر الجواب عنه ما يشفي العليل ويروي الغليل.

قولہ: اگر بالفرض مصداق نہ بھی ہو تو قدیم جمعہ و اعیادِ قائم شدہ کو روکنا نہیں چاہیے۔

اقول: یہ بدیہی البطلان ہے کیونکہ اسی صورت میں اقامتِ جمعہ ناجائز ہے اور ناجائز عمل پرانا ہونے سے جائز نہیں ہوتا۔

تبصرہ بر جواب ثالث:

قولہ: چار ہزار کی آبادی سے کم میں الخ

اقول: یہ تحدید کتبِ فقہ میں نہ کہیں منقول ہے اور نہ ہی کسی طرح بھی معقول۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ سے دریافت کیا گیا کہ جب یہ تحدید نہ منقول ہے اور نہ معقول تو امداد الفتاویٰ و فتاویٰ دار العلوم وغیرہ میں اسے کس بناء پر لکھا گیا؟ آپ نے فرمایا:

''یہ اس پر مبنی ہے کہ اس زمانہ میں چار ہزار کی آبادی کو سرکاری قانون کے مطابق شہری حقوق مل جاتے تھے۔''

لہٰذا جوازِ جمعہ کے لیے اسے معیار قرار دینا خلافِ مذہب وخلافِ عقل ہونے کی وجہ سے سراسر باطل ہے، اگر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک چار ہزار کی آبادی کا کچھ بھی اعتبار ہوتا تو اسے کوئی فقیہ منیٰ میں جوازِ جمعہ کی علت تو قرار دیتا۔

خلاصۂ کلام:

مذکورہ بستی میں جمعہ پڑھنا ناجائز اور حرام ہے، اس لیے کہ یہ نہ تو حقیقۃً مصر ہے اور نہ حکماً۔ یہاں جمعہ پڑھنے والے درجِ ذیل گناہوں کے مرتکب ہوں گے:

① ترکِ فریضہ ظہر، جو اشد حرام ہے۔

② ترکِ جماعتِ ظہر۔ (اگر کوئی بعد میں ظہر پڑھ لے)

③ نفل کی جماعت۔

④ نوافل نہار میں جہر۔

⑤ ایسے نوافل کا اعادہ نہ کرنا، کیونکہ نوافلِ نہار با جماعت میں جہر موجبِ اعادہ ہے۔

⑥ غیر لازم کا التزام، جو بدعت ہے۔

واللہ تعالیٰ أعلم وھو العاصم من فتن اتباع النفس والھویٰ

عبدالرحیم

نائب مفتی دارالإفتاء والإرشاد

۲٦/جمادی الأولیٰ ۱٤۰۷ ھ



باب الجنائز

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا

حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو غسل دینا

سوال: حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی زوجہ کو غسل دیا تھا، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ انتقال کے بعد علاقہ زوجیت ختم ہونے کی وجہ سے غسل دینا ناجائز ہے، جواب دے کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق ایسی کوئی روایت نہیں، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق ہے، اس کے دو جواب ہیں:

۱- آپ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو غسل نہیں دیا تھا، بلکہ غسل کی تیاری کروائی، اسے غسل سے تعبیر کر دیا گیا۔

۲- یہ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خصوصیت تھی۔ لورود الحدیث.

قال العلامة ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله: قلنا الخ) قال فی شرح المجمع لمصنفه: فاطمة رضی اللہ تعالیٰ عنہا غسلتها أم أیمن حاضنته صلی اللہ علیہ وسلم ورضي عنها فتحمل روایة الغسل لعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ علی معنی التهیئة والقیام التام بأسبابه، ولئن ثبتت الروایة فهو مختص به، الأ تری أن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ لما اعترض علیه بذلك، أجابه بقوله: أما علمت أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن فاطمة زوجتك فی الدنیا والآخرة، فالدعاؤه الخصوصیة دلیل علی أن المذهب عندهم عدم الجواز اهـ.

(ردالمحتار: ۱/۵۷۶)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۰/ربیع الاوّل ۱۴۰۵ھ

میت پھٹ جائے تو غسل اور نماز جنازہ کا حکم

سوال: میت کو حالتِ فسخ میں بوجہ تعذر غسل بدونِ غسل وکفن دفن کرنا کیسا ہے؟ نیز نمازِ جنازہ کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اگر میت کا جسم اس قدر پھٹ گیا کہ اعضاء جدا جدا ہوگئے تو اسے غسل بھی نہیں دیا جائے گا اور نمازِ جنازہ بھی نہیں پڑھی جائے گی اور اگر اس قدر نہیں پھٹا تو ہاتھ سے ملے بغیر اس پر پانی بہایا جائے گا اور نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی۔ کفن بہر حال دیا جائے گا۔

قال الإمام الكاساني رحمه الله تعالى: أما بعد ثلاثه أيام لا يصلى؛ لأن الصلوٰة مشروعة على البدن، وبعد مضى الثلاثة ينشق أو يتفرق فلا يبقى البدن، وهذا لأنه فى المدة القليلة لا يتفرق، وفى الكثيرة يتفرق، فجعلت الثلاث فى حد الكثرة؛ لأنها جمع، والجمع ثبت بالكثرة، ولأن العبرة للمعتاد، والغالب فى العادة أن بمضى الثلاث يتفسخ ويتفرق أعضاؤه. والصحيح أن هذا ليس بتقدير لازم؛ لأنه يختلف باختلاف الأوقات فى الحر والبرد، وباختلاف حال الميت فى السمن والهزال، وباختلاف الأمكنة، فيحكم فيه غالب الرأي وأكبر الظن. (بدائع الصنائع: ٣٤٧/٢)

وقال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى: (مالم يتفسخ) أي تتفرق أعضاؤه فإن تفسخ لا يصلى عليه مطلقا، لأنها شرعت على البدن ولا وجود له مع التفسخ.

(حاشية الطحطاوي على المراقى: صـ ٣٢٤)

وقال فى الهندية: ولو كان الميت متفسخا يتعذر مسحه كفى صب الماء عليه كذا فى التتارخانية ناقلا عن العتابية. (عالمكيرية: ١٥٨/١)

والله سبحانه وتعالى أعلم

١٧/ذى الحجه ١٤١٢هـ

مجنون کی نمازِ جنازہ کی دعاء

سوال: بالغ مجنون پر کون سی دعاء پڑھی جائے گی؟ اگر صبی کی دعاء پڑھی جائے جیسا کہ رد المحتار کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے تو فتاویٰ رشیدیہ: ۳۵۴ کی اس عبارت کا کیا جواب ہے؟:

''دعائیں نمازِ جنازہ مجنون کی بلا تفاوت تندرست مردوں جیسی ہوتی ہیں، کچھ ذرا بھر فرق نہیں، وہی معمولی دعوات ہیں اور یکساں حکم نماز کا ہے۔''

علاوہ ازیں اگر بالغ کی دعاء پڑھی جائے تو اس میں استغفار ہے اور مجنوں کے لیے استغفار کا کیا مطلب؟ جبکہ وہ مرفوع القلم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

جو شخص حالتِ جنون میں بالغ ہوا ہو اور جنون مستوعب ہو یعنی کبھی بھی افاقہ نہ ہوا ہو، وہ صبی کی طرح غیر مکلّف ہے، اس لیے اس پر صبی والی دعاء پڑھی جائے گی اور اگر بعد البلوغ مجنوں ہوا ہو یا کبھی افاقہ بھی ہو جاتا ہو تو اس پر بالغین والی دعاء پڑھی جائے گی، چونکہ عموماً مجنون ایسا ہی ہوتا ہے، اس لیے فتاویٰ رشیدیہ کی تحریر اسی صورت سے متعلق ہے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ولا يستغفر لصبي ومجنون ومعتوه، لعدم تكليفهم، بل يقول بعد دعاء البالغين: اللّٰهم اجعله لنا فرطا.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: ومجنون ومعتوه) هذا فى الأصلي؛ فإن الجنون والعته الطارئين بعد البلوغ لا يسقطان الذنوب السالفة، كما فى شرح المنية (قوله: بعد دعاء البالغين) كذا فى بعض نسخ الدرر وفى بعضها: "بدل دعاء البالغين"، وكتب العلامة نوح على نسخة بعد أنها مخالفة لما فى الكتب المشهورة ومناقضة لقوله: ولا يستغفر لصبي، ولهذا قال بعضهم: إنها تصحيف من بدل اهـ وقال الشيخ اسماعيل بعد كلام: والحاصل أن مقتضى متون المذهب والفتاوىٰ وصريح غرر الأذكار الاقتصار فى الطفل على اللّٰهم اجعله لنا فرطا الخ اهـ.

قلت: و حاصله أنه لا يأتي بشيء من دعاء البالغين أصلا، بل يقتصر

علی ما ذکر. وقد نقل فی الحلیة عن البدائع والمحیط وشرح الجامع لقاضیخان ما هو کالصریح فی ذلك فراجعه. وبه علم أن مافی شرح المنیة من أنه یاتی بذلك الدعاء بعد قوله "ومن توفیته منا فتوفه علی الإیمان" مبنی علی نسخة بعد من الدرر، فتدبر. (ردالمحتار: ۲/۲۱۵)

وقال العلامة الحلبی رحمه الله تعالیٰ: والمجنون کالطفل، ذکره فی المحیط، وینبغي أن یقید بالجنون الأصلی؛ لأنه لم یکلف فلا ذنب له کالصبی، بخلاف العارض فإنه قد کلف، وعروض الجنون لا یمحو ما قبله، بل هو کسائر الأمراض، ورفعه للتکلیف إنما هو فیما یأتی، لا فیما مضی. (حلبی کبیر ء صـ ۵۸۷)

قال العلامة ابن نجیم رحمه الله تعالیٰ: (قوله: ولا یستغفر لصبی ولا لمجنون ویقول. اللّٰهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا أجرا و ذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا) کذا ورد عن رسول الله صلی الله علیه وسلم، ولأنه لا ذنب لهما. (البحر الرائق: ۲/۱۸۴)

والله سبحانه وتعالیٰ أعلم

۲۵/محرم ۱٤۱۵هـ

مسجد میں نمازِ جنازہ کا حکم

سوال: فقہ کی عام کتابوں میں تحریر ہے کہ مسجد میں نمازِ جنازہ پڑھنا مکروہِ تحریمی ہے، میت کو مسجد سے باہر رکھا جائے تو بھی کراہتِ تحریمیہ ہے، بہشتی زیور میں بھی یوں ہی لکھا ہے، مگر آج کل عام دستور ہوگیا ہے کہ محراب کے سامنے مسجد سے باہر چبوترہ بنالیا جاتا ہے، میت کو اسی پر رکھتے ہیں اور نمازی مسجد کے اندر ہوتے ہیں، یہ دستور کتبِ فقہ کی تصریحات کے خلاف ہے، اس کی وضاحت فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

مسجد میں نمازِ جنازہ پڑھنے کے بارے میں چار اقوال ہیں:

۱- بہرحال مکروہِ تحریمی ہے، خواہ جنازہ مسجد کے اندر ہو یا باہر۔

۲- مکروہِ تحریمی سے کم اور تنزیہی سے زیادہ ہے، دونوں کے درمیان ایک مستقل مرتبہ ہے جس کو

''اساءۃ'' کہتے ہیں۔

۳- جنازہ مسجد سے باہر ہو تو مسجد کے اندر نماز پڑھنے میں کوئی کراہت نہیں۔

۴- جنازہ مسجد کے اندر ہو یا باہر بہر حال مکروہِ تنزیہی ہے۔

دلائل کے لحاظ سے یہی قولِ کراہتِ تنزیہیہ راجح ہے، علی أنه أوسط وأعدل وأوفق بالروایات المختلفة.

اگر جنازہ مسجد سے باہر ہو تو ایک قول کی بناء پر مزید وسعت نکل آتی ہے۔

علاوہ ازیں بعض فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ''بوقتِ بناءِ مسجد بانی نمازِ جنازہ کے لیے بناء کی بھی نیت کرلے تو اس مسجد میں نمازِ جنازہ بلا کراہت جائز ہے اور عرفِ عام بھی بحکمِ نیت ہے۔''

اس قول کی بناء پر کچھ مزید گنجائش نکل آتی ہے۔

معہذا بلا ضرورتِ شدیدہ مفاسدِ ذیل کی وجہ سے حتی الامکان اس سے احتراز لازم ہے۔

۱- بہت سے فقہاءِ عظام رحمہم اللہ تعالیٰ مطلقاً کراہتِ تحریمیہ کے قائل ہیں، قولِ کراہتِ تنزیہیہ کی طرح قولِ تحریمیہ بھی مصحح ہے، لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ حتی الامکان احتراز ہی کیا جائے۔

۲- مکروہِ تنزیہی پر اصرار واستمرار سے وہ مکروہِ تحریمی کے قریب ہو جاتا ہے۔

۳- کراہتِ تنزیہیہ کے قائلین بھی اس پر متفق ہیں کہ مسجد میں نمازِ جنازہ پڑھنے سے اگر چہ واجب اداء ہو جاتا ہے مگر اجر نہیں ملتا، حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تنبیہ فرمائی ہے کہ مسجد میں نمازِ جنازہ پڑھنے والے ثواب سے محروم رہتے ہیں۔

اتنے بڑے اجر سے حرمان کتنا بڑا خسارہ ہے۔

وجوہ مذکورہ کے پیشِ نظر ہر لحاظ سے احتیاط اسی میں ہے کہ بلا ضرورتِ شدیدہ مسجد میں پڑھنے سے احتراز کیا جائے۔ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد سے الگ مستقل جنازہ گاہ معین فرمائی تھی، نمازِ جنازہ اسی میں ادا کرنے کا دائمی معمول تھا، مسجد میں شاذ ونادر عمر بھر میں صرف ایک دو بار پڑھی ہے، اسی لیے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس کو کسی عذر پر محمول فرمایا ہے۔

آج کل عام طور پر مسجد میں پڑھنے کی جو ضرورتِ شدیدہ عوام وخواص بتاتے ہیں وہ درحقیقت ان کی اپنی غفلت اور ایک بہت بڑی بدعت میں ابتلا کا نتیجہ ہے۔

حکم شرعی تو یہ ہے کہ جیسے ہی جنازہ تیار ہو جائے فوراً بلا تاخیر وبلا انتظار نماز پڑھ کر میت کو دفن کر دیا جائے حتیٰ کہ مکروہ وحرام اوقات کی بھی پروانہ کی جائے، مگر عوام وخواص نے نمازِ جنازہ کا جوڑ فرض نمازوں

سے لگا دیا ہے جس کی وجہ سے جنازہ مسجد میں لانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اس بدعت کی ایجاد دو فسادوں پر مبنی ہے۔

① مجمع بڑھانے کی فکر۔

② خود غرضی، آخرت سے بے رغبتی اور دنیا کی ہوس

بس فرض نماز کے ساتھ ہی نمٹا دو، ''ایک تیر سے دو شکار'' وقت بھی بچا اور صرف نمازِ جنازہ کے لیے الگ سے وضو کرنے اور کہیں جانے کی زحمت سے بھی بچے، یہ میت کا حق ادا کیا جا رہا ہے کہ اپنی سہولت و راحت کو میت کے فائدہ و راحت بلکہ میت کو ایذاء سے بچانے پر ترجیح دی جا رہی ہے، اپنے لیے بھی دنیوی منافع کی خاطر اخروی نقصان کیا جا رہا ہے، اللہ تعالیٰ کے حکم اور میت کے نفع کو اپنی خود غرضی اور دنیا کی ہوس پر قربان کیا جا رہا ہے، موت کا آنکھوں سے مشاہدہ کرنے کے باوجود فکرِ آخرت پر فکرِ دنیا غالب ہے۔

اگر حکم شرع کے مطابق جنازہ تیار ہوتے ہی نماز کا اہتمام کیا جائے تو خود میت کے گھر کے سامنے یا کسی میدان وغیرہ میں نمازِ جنازہ کا انتظام بسہولت ہو سکتا ہے، اس صورت میں مسجد کے اندر نمازِ جنازہ پڑھنے کی قباحت سے حفاظت کے ساتھ ساتھ نمازِ جنازہ میں تاخیر کے گناہ سے بھی نجات مل جائے گی۔

غرضیکہ اولاً تو اس بدعت ہی کو ختم کرنا فرض ہے، مجمع بڑھانے کی فکر کی بجائے یہ اہم عبادت حکمِ شریعت کے مطابق ادا کی جائے، حکمِ شریعت کے مطابق چند افراد ہی پڑھ لیں، یہ خود میت اور اہلِ میت و دیگر مسلمانوں کے لیے اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ مجمع بڑھانے کی غرض سے خلافِ شرع امور کا ارتکاب کر کے اپنے لیے اور میت کے لیے قبر کے سوال و جواب میں مزید مشکلات پیدا کی جائیں۔

اگر لوگ اس بدعت کی اصلاح نہیں کرتے تو بوقتِ تعمیرِ مساجد نمازِ جنازہ کے لیے مسجد سے باہر فناءِ مسجد میں مستقل جگہ رکھی جائے۔

فناءِ مسجد میں ایسی جگہ نہ رکھی گئی ہو تو مسجد سے باہر عام راستہ پر نماز پڑھی جا سکتی ہے۔

یہ خیال صحیح نہیں کہ راستہ بند ہو جانے کی وجہ سے گزرنے والوں کو تکلیف ہوگی۔ اس لیے کہ مشاہدہ و تجربہ ہے کہ راستہ سے گزرنے والے نمازِ جنازہ کی وجہ سے ہونے والی زحمت کو نہ صرف خندہ پیشانی سے برداشت کرتے ہیں بلکہ عبرت بھی حاصل کرتے ہیں۔

لوگ طرح طرح کی خرافات اور ناجائز تقریبات کے لیے چوبیس گھنٹے بلکہ اس سے بھی زیادہ وقت تک بڑے بڑے راستوں کو مکمل طور پر بند رکھتے ہیں، اس پر کسی کو کوئی اشکال نہیں ہوتا، مگر نمازِ جنازہ کے لیے چند

منٹ سڑک بند ہونے پر اشکالات ہو رہے ہیں۔

حاصل یہ کہ شیوعِ بدعات ومنکرات کے اس دور میں اگر کہیں مسجد کے اندر پڑھنے پر اصرار ہو تو اس میں شامل ہو سکتے ہیں، فرض نمازوں سے جوڑ لگانے کی بدعت، اس کی خاطر نمازِ جنازہ میں غیر معمولی تاخیر، جلدی پڑھنے کے بارے میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے صریح حکم کی علانیہ بغاوت اور رسول اللہ ﷺ کے دائماً مسجد سے باہر پڑھنے کے معمول وسنت متواترہ کی مخالفت اور اس پر اصرار ومداومت کا گناہ اولیاءِ میت ومنتظمین مسجد پر ہوگا۔

حرمین شریفین:

علماءِ حرمین شریفین کا تعامل ان کے مذہب پر مبنی ہے، ان کے ہاں مسجد میں نمازِ جنازہ پڑھنا بلا کراہت جائز ہے، اس میں دوسرے حضرات بھی اس عذر کی وجہ سے شریک ہو سکتے ہیں جس کی تفصیل اوپر عام مساجد کے بیان میں لکھی گئی ہے۔

بعض فقہاء نے مسجدِ حرام کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

قال الملا علی القاری رحمہ اللہ تعالیٰ: وأما المسجد الحرام فمستثنیً، كما صرح به ابن الضياء؛ إذ هو موضوع لأداء المكتوبات والجمعة والعيدين وصلاة الكسوف والخسوف وصلاة الجنازه والاستسقاء؛ ولعله بهذا المعنى جمع فی قوله تعالیٰ ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَـٰجِدَ اللَّهِ﴾ أو لكبره وسعة قدره الخ. (شرح النقاية: ۱/۳۲۳)

والله سبحانه وتعالیٰ أعلم، وهو الموفق لكل خير والعاصم من فتن البدع
غرة صفر ۱۴۱۵ھ

قبر میں خوشبو چھڑکنا

سوال: قبر میں خوشبو چھڑکنا کیسا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

مستحب ہے۔

قال العلامة الطحطاوي رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله: ويجعل الحنوط)

استحبابا و كذا يوضع فى القبر، لأنه عليه الصلاة والسلام فعل ذلك بابنه إبراهيم. أبو السعود عن الحموي.

(حاشية الطحطاوي على الدر: ١/٣٦٧)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

١١/صفر ١٤١٦ھ

بکھرے ہوئے اعضاء پر جنازہ کا حکم

سوال: حادثہ میں مرنے والوں کے بکھرے ہوئے اعضاء پر جنازہ پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اگر آدھے دھڑ سے زیادہ خواہ سر ہو یا نہ ہو یا آدھا دھڑ سر کے ساتھ مل جائے تو اس پر نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی۔ اس سے کم پر نہیں، لہٰذا بکھرے ہوئے اعضاء پر نمازِ جنازہ پڑھنا جائز نہیں۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ: وجد رأس آدمي أو أحد شقيه لا يغسل ولا يصلى عليه، بل يدفن إلا أن يوجد أكثر من نصفه ولو بلا رأس.

وقال ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ: (قوله: ولو بلا رأس) وكذا يغسل لو وجد النصف مع الرأس. بحر. (ردالمحتار: ١/٥٧٦)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٢ / ربيع الاوّل ١٤١٦ھ

امام الحی کو نمازِ جنازہ کے لیے مقدم نہ کرنے کے مفاسد

سوال: نمازِ جنازہ میں بسا اوقات بہت سے حضرات علماء کرام جمع ہو جاتے ہیں، ایسے میں میت کے ورثاء جس کو مناسب سمجھتے ہیں نمازِ جنازہ کے لیے آگے کر دیتے ہیں، کوشش یہ ہوتی ہے کہ جو بڑے عالم ہوں ان کو آگے کیا جائے، جبکہ محلے کے امام صاحب بھی موجود ہوتے ہیں اور ورثاء میں بھی بعض اوقات امامت کے اہل افراد ہوتے ہیں، صحیح ترتیب کیا ہے؟ کس کو کب مقدم کرنا چاہیے، تفصیل سے بیان فرمائیں تاکہ صحیح مسئلہ کے مطابق عمل کیا جاسکے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اصل ترتیب یہ ہے کہ نمازِ جنازہ کے وقت اگر خلیفۃ المسلمین (مسلمان متشرع حکمران) موجود ہو تو امامت اسی کا حق ہے، ورنہ اس کا نائب یا قاضی وغیرہ اعلیٰ حکام میں سے کوئی اہل شخص پڑھائے۔

(الدر المختار وردالمحتار: ۲/۲۱۹، ۲۲۰ وبدائع الصنائع: ۲/۲۵۰)

اگر مذکور الصدر حضرات میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو اب تین طرح کے افراد رہ جاتے ہیں، میت کے ورثاء، امام الحی اور دیگر اہلِ علم وفضل حضرات، سو ولی یا امام الحی کی موجودگی میں کسی دوسرے صاحبِ فضل کی تقدیم میں کوئی فضیلت نہیں اور ولی کے مقابلے میں امام الحی کو مقدم کرنا افضل ہے، البتہ بعض فقہاء نے امام الحی کو ولی کے مقابلے میں مقدم کرنے کو اس قید کے ساتھ افضل کہا ہے کہ امام الحی علم وفضل میں ولی سے فائق ہو۔

كما في البحر ۲/۱۲۰: وفي شرح المجمع إنما يستحب تقديم إمام مسجد حيه على الولي إذا كان أفضل من الولي، ذكره في الفتاویٰ وهو قيد حسن.

لیکن اکثر حضرات فقہاء نے اس قید کو ذکر نہیں فرمایا اور راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً امام الحی کو مقدم کرنا افضل ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ شہید ہوئے تو حضرت عثمان، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما جیسے اہل فضل اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اولیاء کی موجودگی میں ان کی نمازِ جنازہ حضرت صہیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پڑھائی جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف سے امام مسجد تھے۔

كما في إعلاء السنن عن هشام بن عروه عن أبيه قال: لما قتل عمر ابتدر علي وعثمان للصلاة عليه. فقال لهما صهيب: إليكما عني، فقد وليت من أمركما أكثر من الصلاة على عمر، وأنا أصلي بكم المكتوبة، فصلى عليه صهيب، أخرجه الحاكم في المستدرك وسكت عليه. (۸/۲۵۲)

اس حدیث کے تحت شیخ الاسلام حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حضرت صہیب کے اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا گویا اس پر اجماع ہو گیا کہ امام الحی کو مقدم کرنا افضل ہے۔ وهذا نصه:

وأما تقدم إمام الحي على غير الوالي فقد ثبت بأثر صهيب، وأقره عليه

الخليفتان علی و عثمان، ولم ينكرا عليه، ولا أحد من الصحابة الذين حضروا الصلاة على سيدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ عليه، وهم لا يحصی عددهم، فكان كالإجماع منهم على أن إمام المكتوبة أولى بالصلاة على الميت من غيره من الأولياء وأولى الفضل إذا لم يحضر الوالی. والله تعالیٰ أعلم، وبه قال النخعی، ...... وعلق البخاری عن الحسن قال: أدركت الناس، وأحقهم على جنائزهم من رضوه لفرائضهم.

(إعلاء السنن: ۸/۲۵۳)

بالخصوص ہمارے زمانے میں امام الحی کو مقدم کرنے کی اہمیت بڑھ گئی ہے، اس لیے کہ ایسا نہ کرنے سے مندرجہ ذیل مفاسد پیدا ہو رہے ہیں۔

۱- اس مسئلہ میں جہالتِ عام ہے، علماء بھی کم جانتے ہیں، اگر یہ سمجھ کر کہ افضل ہی تو ہے، امام الحی کو مقدم نہیں کریں گے تو جہالت بڑھتی ہی رہے گی، لہٰذا مسئلہ کی اشاعت کی خاطر امام الحی کو مقدم کرنا چاہیے۔

۲- عموماً جو لوگ امام الحی سے نمازِ جنازہ نہیں پڑھواتے ان کے دل میں کسی درجے میں امام الحی کی حقارت ہوتی ہے، سو یہ بڑا مفسدہ ہے۔

۳- کسی بڑے یا مشہور عالم سے پڑھوانے میں بعض اوقات تفاخر ہوتا ہے، نیز بعض اوقات جنازہ تیار ہو جانے کے باوجود مشہور صاحب کے انتظار میں نمازِ جنازہ میں تاخیر کی جاتی ہے، جبکہ شرعاً تعجیل کا حکم ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ أعلم

یکم ذی الحجہ ۱۴۱۸ھ

جنازہ اُٹھانے کا مسنون طریقہ

سوال: میت کی چار پائی اٹھا کر قبرستان لے جانے کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ ہمارے ہاں جب میت گھر سے نکالتے ہیں تو مولوی صاحب چار پائی کے ہر پیر سے دس دس قدم گنتے ہیں، جب چالیس قدم مکمل ہو جاتے ہیں تو بس کرتے ہیں، اس کے بعد نمازِ جنازہ ادا کی جاتی ہے، اس کا شرعاً کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

جنازہ اٹھانے کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ کم از کم چار آدمی پایوں سے پکڑ کر اسے کاندھوں پر اٹھائیں، چالیس

قدم چلنے کی بھی فضیلت آئی ہے، پھر دوسرے چار آدمی اٹھا کر چالیس قدم چلیں، یہی طریقہ قبر تک جاری رہے۔

چالیس قدم چلنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ ہر پایہ کو دس دس قدم تک اس طرح اٹھائے کہ پہلے جنازہ کی اگلی جانب کا دایاں پایہ پھر پچھلی جانب کا دایاں، پھر اگلی جانب کا بایاں پھر پچھلی جانب کا بایاں۔

قدم اپنے طور پر شمار کرتے جائیں، اس کے لیے سرسری گنتی بھی کافی ہے، کچھ قدم اگر زیادہ ہو جائیں تو بھی حرج نہیں۔

عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: إن من السنة حمل الجنازه بجوانب السرير الأربعة، فما زدت عل ذلك فهو نافلة. قال محمد: وبه نأخذ. يبدأ الرجل فيضع يمين الميت المقدم على يمينه، ثم يضع يمين الميت المؤخر على يمينه، ثم يعود إلى المقدم الأيسر فيضعه على يساره، ثم يأتي المؤخر الأيسر فيضعه على يساره. وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى. (كتاب الآثار صـ ٥٥)

في الدر المختار: وإذا حمل الجنازه وضع مقدمها ...... على يمينه عشر خطوات؛ لحديث "من حمل جنازة أربعين خطوة كفرت عنه أربعين كبيرة" ثم وضع مؤخرها على يمينه كذلك، ثم مقدمها على يساره، ثم مؤخرها كذلك ......

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: وفي شرح المنية: ويستحب أن يحملها من كل جانب أربعين خطوة للحديث المذكور. رواه أبوبكر النجار. (ردالمحتار: ٢/٢٣١)

وفي الهندية: ثم إن في حمل الجنازه شيئين: نفس السنة وكمالها، أما نفس السنة فهي أن تأخذ بقوائمها الأربع على سبيل التعاقب، بأن تحمل من كل جانب عشر خطوات، وهذا يتحقق في حق الجمع، وأما كمال السنة فلا يتحقق إلا في واحد، وهو أن يبدأ الحامل بحمل يمين مقدم الجنازة، كذا في التتارخانية، فيحمله على عاتقه الأيمن، ثم المؤخر الأيمن على عاتقه الأيمن، ثم المقدم الأيسر على عاتقه الأيسر، ثم المؤخر الأيسر

علی عاتقه الأیسر. هکذا في التبیین. (عالمکیریة: ۱/۱۶۲)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٤ / ذی القعده ۱۴۱۹ھ

بروزِ جمعہ عاصی سے عذابِ قبر مرتفع ہونے کی تحقیق

سوال: بندہ کو شامیہ کی ایک عبارت سے متعلق ذرا اشکال ہے، اطمینان کے لیے پیش خدمت ہے:

العاصی یعذب ویضغط، لکن ینقطع عنه العذاب یوم الجمعة ولیلتها، ثم لا یعود. (ردالمحتار: ۲/۱٦٥ باب الجمعة)

احسن الفتاویٰ میں بھی اسی عبارت کے مطابق فتویٰ درج ہے، فتویٰ کی عبارت یہ ہے:

''عاصی مؤمن پر جب روز جمعہ یا رمضان آتا ہے تو اس سے قیامت تک عذاب مرتفع ہو جاتا ہے۔

(أحسن الفتاویٰ: ٤/۲۰۸)

گزارش یہ ہے کہ علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''ثم لا یعود'' علامہ ابوالمعین نسفی رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل کیا ہے، علامہ نسفی کا قول ''نبراس'' میں نقل کر کے اس پر یہ تبصرہ کیا ہے کہ اس کی کوئی دلیل ہونی چاہیے، جبکہ دلیل سے اس کے خلاف ثابت ہے، چنانچہ اس میں ہے:

قال النسفی فی بحر الکلام: المؤمن العاصی یعذب فی قبره، لکن ینقطع عنه یوم الجمعة ولیلتها، ثم لا یعود إلیه إلی یوم القیامة انتهی، وقال السیوطی: هذا یحتاج إلی دلیل۔ قلت: السیوطی أعرف من النسفی بالأحادیث والآثار، وفی الحدیث أن النبي ﷺ سأل جبرائیل ومیکائیل فی الرؤیا عن رجل یدق رأسه بحجر، فقالا: إنه الرجل یأخذ القرآن فیرفضه وینام عن الصلوٰة المکتوبة، یفعل به هذا إلی یوم القیامة. (النبراس: صـ۲۰۵)

یہ حدیث بخاری: ۱/۱۵۸ میں موجود ہے۔

فہم ناقص کے مطابق ''ثم لا یعود'' بلا دلیل نقلی معتبر نہیں ہونا چاہیے، خصوصاً جبکہ اس کے خلاف صریح دلیل موجود ہے۔

حضرت والا غور فرما کر مطلع فرمائیں کہ صحیح تحقیق کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس سے متعلق اور بھی کئی استفتاء آئے ہیں، لہٰذا اس کی پوری تحقیق کی گئی تو ثابت ہوا کہ نبراس کی تحقیق صحیح ہے، جواب اوّل پر میں شروع ہی سے مطمئن نہ تھا، ملا علی القاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی ابو المعین نسفی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو بلا دلیل قرار دیا ہے۔

ونصه: وأما ما قاله الشيخ أبو المعين فى أصوله على ما نقله عنه القونوى من أن عذاب القبر حق سواء كان (مؤمنا أم كافرا أم مطيعا أم فاسقا): ولكن إذا كان كافرا فعذا به يدوم إلى يوم القيامة، ويرفع عنه العذاب يوم الجمعة وشهر رمضان بحرمة النبي عليه الصلاة والسلام (إلى قوله): ففيه بحث؛ لأنه يحتاج إلى نقل صحيح أو دليل صريح.

آگے فرماتے ہیں:

الكلام حول بعض الأحاديث الواردة فى هذا الموضوع، وقال القونوى: وإن كان عاصيا يكون له العذاب وضغطة القبر، لكن ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة وليلة الجمعة ولا يعود العذاب إلى يوم القيامة، وإن مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة يكون له العذاب ساعة واحدة وضغطة القبر، ثم ينقطع عنه العذاب ولا يعود إلى يوم القيامة انتهى.

فلا يخفى أن المعتبر فى العقائد هو الأدلة اليقينية، وأحاديث الآحاد لو ثبتت إنما تكون ظنية، اللّهم إلا إذا تعدد طرقه بحيث صار متواترا معنويا فحينئذ يكون قطعيا، نعم ثبت فى الجملة أن من مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة يرفع العذاب عنه، إلا أنه لا يعود إليه إلى يوم القيامة فلا أعرف له أصلا.

وكذا رفع العذاب يوم الجمعة وليلتها مطلقا عن كل عاص ثم لا يعود إلى يوم القيامة فإنه باطل قطعا. (شرح الفقه الأكبر: صـ ۱۰۱، ۱۰۲)

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: إنه (عذاب القبر) نوعان، نوع دائم سوى ما ورد فى بعض الأحاديث أنه يخفف عنهم ما بين النفختين، فإذا قاموا من قبورهم قالوا: ﴿يَاوَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا﴾، ويدل على دوامه

قوله تعالىٰ: ﴿اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا﴾ ويدل عليه أيضا ما تقدم في حديث سمرة رضي الله تعالىٰ عنه الذى رواه البخاري فى رؤيا النبي عليه الصلاة والسلام ، وفيه: "فهو يفعل به ذلك إلى يوم القيامة."

وفى حديث ابن عباس رضي الله تعالىٰ عنهما فى قصة الجريدتين: "لعله يخفف عنهما ما لم تيبسا." فجعل التخفيف مقيدا برطوبتهما فقط، وفى حديث الربيع بن أنس عن أبى العالية عن أبى هريرة رضي الله تعالىٰ عنه: "ثم أتى على قوم ترضخ رؤوسهم بالصخر، كلما رضخت عادت لا يفتر عنهم من ذلك شيء." وقد تقدم، وفى الصحيح فى قصة الذى لبس بردين وجعل يمشى يتبختر فخسف الله به الأرض: فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة."

وفى حديث البراء بن عازب رضي الله تعالىٰ عنه فى قصة الكافر: "ثم يفتح له باب إلى النار فينظر إلى مقعده فيها حتى تقوم الساعة."

رواه الإمام أحمد، وفى بعض طرقه: "ثم يخرق له خرقا إلى النار، فيأتيه من غمها ودخانها إلى يوم القيامة."

النوع الثانى إلى مدة ثم ينقطع، وهو عذاب بعض العصاة الذين خفت جرائمهم، فيعذب بحسب جرمه ثم يخفف عنه، كما يعذب فى النار مدة ثم تزول عنه العذاب.

وقد ينقطع عنه العذاب بدعاء أو صدقة أو استغفار أو ثواب حج أو قراءة تصل إليه من بعض أقاربه أو غيرهم الخ. (كتاب الروح: صـ ١١٢)

والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

١٦/صفر ١٤٢٢هـ



الله نور السموات والارض

کتاب الزکوٰۃ

فقیر کونصاب کی مقدار سے زیادہ زکوٰۃ دینا

سؤال: ایک فقیر کو ایک وقت میں کتنی مقدارِ زکوٰۃ دی جاسکتی ہے؟

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے:

فقال إبراهيم النخعي: لو كنت أنا كان أن أغنى بها أهل بيت من المسلمين أحب إلىّ (كتاب الآثار للأمام محمد: صـ ٦٣)

وقال الحسن البصرى: كانوا (الصحابة) يعطون الزكوٰة لمن يملك عشرة آلاف درهم الخ (بدائع الصنائع: ٢/٤٨)

وقال محمد رحمه الله تعالى: وأن يغنى به إنسانا أحب إلىّ.

(الجامع الصغير: صـ ١٢٤ طبع إدارة القرآن)

وقال السيد السابق فى فقه السنة فى مبحث الزكوٰة ما حاصله: ينبغى أن يغنى به إنسانا، ثم ذكر حديث قبيصة رضى الله تعالى عنه حيث قال: أغنوهم بالصدقة.

وذكر العلامة وهبة الزحيلى مذاهب الأئمة فى ذلك ما حاصله أن الحنابلة والشافعية قالوا: لا بأس بإعطاء مال كثير إلى الفقير كى يتجر فيها، وقال الإمام مالك: لا بأس بإعطاء مال ما يكفى لسنة.

جبکہ احناف کا مذہب اس کے برعکس ہے۔

قال العلامة ابن عابدين وكره إعطاء فقير نصابا أو أكثر. (ردالمحتار: ٢/٦٨) وكذا قال العلامة الكاسانى (بدائع الصنائع: ٢/٤٩) وكذا فى فتح القدير: ٢/٢١٧.

البتہ ائمہ احناف نے دو حالتوں کا استثناء کیا ہے، ایک یہ کہ اگر فقیر مدیون ہو یا اتنے بڑے کنبے کا مالک ہو جن پر بڑی رقم کو تقسیم کرنے سے ہر ایک کو بقدرِ نصاب نہ ملتا ہو۔

حل طلب امور درجِ ذیل ہیں:

۱- آپ نے احسن الفتاویٰ ۴/۳۰۳ میں جو تحریر فرمایا ہے کہ نصاب سے مراد مانع عن اخذ الزکوٰۃ نصاب ہے تو اس نصاب میں اس کا حوائج اصلیہ سے زائد ہونا معتبر ہے یا کہ محض فقیر کا صاحب نصاب ہونا، چاہے حاجات اصلیہ سے زائد ہو، چاہے نہ ہو؟

۲- مقدارِ نصاب دینا جو مکروہ ہے یہ کراہت مزکی کے لیے ہے یا فقیر کے لیے لینا مکروہ ہے؟

۳- ابراہیم نخعی رحمہ اللہ تعالیٰ، حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کا کتبِ فقہ حنفی کی عبارات سے تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کی تطبیق کی کیا صورت ہوگی؟

۴- مقدارِ نصاب دینے کی جو کراہت ہے اس پر قرآن وحدیث سے کوئی دلیل ہے یا محض اجتہادی کراہت ہے؟

۵- یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

۱- حوائج اصلیہ سے زائد ہونا معتبر نہیں، محض صاحبِ نصاب ہونا کافی ہے۔

۲- کراہتِ مزکی کے حق میں ہے جیسا کہ "وکرہ الإغناء" سے ظاہر ہے۔

لأن الإغناء صيغة مصدرٍ من باب الإفعال معناه جعل الفقير غنيا.

۳- تعارض نہیں، اغناء سے اغناء عن السؤال مراد ہے، نہ کہ مالکِ نصاب غنی بنانا۔

كما قال في التاتارخانية: قال في الجامع الصغير: ولا بأس بأن يعطى أقل من المأتين وأن يغنى بها إنسانا واحدا أحبّ إليّ من أن يفرقها، ثم لم يرد بقوله: وأن يغني بها إنسانا الغنى المطلق، وإنما أراد به الغنى عن السؤال. (التاتار خانية: ۲/۲۸۰)

وكما قال العلامة محمود البابرتي رحمه الله تعالى: (وأن تغنى بها إنسانا أحب إليّ) هذا خطاب أبي حنيفة لأبي يوسف رحمهما الله تعالى، وإنما صار هذا أحب لأن فيه صيانة المسلم عن ذل السؤال مع أداء الزكاة، ولهذا

قالوا: من أراد أن يتصدق بدرهم فاشترى به فلوسا ففرّقه فقد قصرفى أمر الصدقة ومعناه الإغناء عن السؤال فى يومه، لا أن يملكه نصابا، لأن الإغناء مطلقا مكروه. (العناية بهامش فتح القدير: ٢/٢١٦)

۴- کراہتِ تنزیہیہ معلوم ہوتی ہے۔

كما هو ظاهر من اعتبار الفقهاء رحمهم الله تعالىٰ بقولهم: كمن صلّى وبقربه نجاسة، فإن الكراهة فى المقيس عليه ـ أعنى الصلاة بقرب النجاسة ـ تنزيهية، كما قال الإمام محمد رحمه الله تعالىٰ فى كتاب الأصل المعروف بالمبسوط: قلت أرأيت الرجل يصلى وقدامه العذرة أو البول أو ناحية منه هل يفسد ذلك صلاته ؟ قال: لا، قلت: فإن كان ناحية من مقامه وعن موضع سجوده؟ قال: لا يضرّه ذلك، ولكنه أحب إلىّ أن يتنحى عن ذلك المكان. (كتاب الأصل: ١/٢٠٨)

قال العلامة الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالىٰ: وأشار بذلك إلى الرد على من كره أن يدفع إلى شخص واحد قدر النصاب. وهو محكى عن أبى حنيفة وقال محمد بن الحسن رحمه الله تعالىٰ: لا بأس به انتهى. (فتح البارى: ٤/٦٥)

اور یہ جو قاعدہ ہے کہ مطلق کراہت سے کراہتِ تحریمیہ مراد ہوتی ہے یہ بھی قاعدہ کلیہ نہیں ہے، بلکہ علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ مطلق کراہت کا لفظ کراہتِ تنزیہیہ کے لیے بھی استعمال فرماتے ہیں، اس لیے جب مطلق کراہت کا لفظ استعمال ہوتو اس کراہت کی دلیل میں غور کیا جائے گا، اگر اس کی دلیل کوئی نص ہو لیکن ظنی ہوتو کراہتِ تحریمیہ مراد ہوگی اور اگر نہی کی کوئی ایسی دلیل نہ ہو بلکہ وہ مفیدِ ترک وخلافِ اولیٰ ہوتو کراہتِ تنزیہیہ ہوگی۔

كما قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ:

وفى البحر من مكروهات الصلاة: المكروه فى هذا الباب نوعان: أحدهما ما كره تحريما، وهو المحمل عند إطلاقهم الكراهة، كما فى زكوٰة فتح القدير، وذكر أنه فى رتبة الواجب لا يثبت إلا بما يثبت به

الـواجـب، يـعـنـى بالظنى الثبوت، ثانيهما المكروه تنزيها، ومرجعه إلى ما تـركـه أولـى، و كثيـرا ما يطلقونه، كما فى شرح المنية. فحينئذٍ إذا ذكروا مـكـروهـا فـلا بـد مـن الـنـظر فى دليله، فإن كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التـحـريـم إلا لـصـارف للنهى عن التحريم إلى الندب، فإن لم يكن الدليل نهيا، بل كان مفيدا للترك الغير الجازم فهى تنزيهية اهـ.

(ردالمحتار: ۱/۱۳۲)

۵- کراہت اجتہادیہ ہے، کیونکہ اس میں ائمہ دین کا اختلاف ہے جیسا کہ خود سوال میں مذکور ہے، اور جیسا کہ الامام الحافظ الحجۃ ابوعبید القاسم بن سلام رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ۲۲۴ھ فرماتے ہیں:

فـامـا مـالك بن أنس فلم يكن عنده فى هذا حدٌ معلوم، وكان يقول: أرى عـلـى الـمـعـطـى فـى ذلك الاجتهـاد وحسـن النظر، قال أبو عبيد: وقد تدبرنا الأحـاديث العالية فلم نجدها تخبر فى ذلك بتوقيت، إنما حدت السنة ما كان مـلـكا متقدما للمعطى من الأوقية وغيرها قبل العطية، وأما إذا كان يوم يعطاها فـقيـرًا مـوضـعـا لـلـصدقة فإنا لم نجد فى الآثار دليلا على ذلك، بل تدل على الفضيلة فى الإكثار منها والاستحباب لذلك. (كتاب الأموال: صـ ۲۷۱)

اسی طرح ظاہری نصوصِ اعطاء بھی مطلق ہیں، ان میں کوئی تحدید نہیں۔

كما قال الإمام أبو بكر الجصاص رحمه الله تعالىٰ فى أحكام القرآن.

(۳/۱۷۷)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۹/جمادی الآخرۃ ۱۴۱۷ھ

کئی سال گزرنے کے بعد نصاب ہلاک یا مستہلک ہو گیا

سوال: نصاب پر کئی سال گزر گئے اور زکوٰۃ ایک سال کی بھی ادا نہیں کی، بعد میں نصاب ہلاک یا مستہلک ہو گیا، تو اس پر گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ واجب الاداء ہے یا نہیں؟ نیز ایسے شخص کو زکوٰۃ دینا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب باسم ملہم الصواب

ہلاک ہونے کی صورت میں گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ ساقط ہوجائے گی اور استہلاک کی صورت میں اس کے ذمہ دین ہوگی جس کا اداء کرنا ضروری ہے اور اس وقت اگر کسی قسم کا نصاب اس کے پاس نہ ہوتو دونوں صورتوں میں اس کو زکوٰۃ دینا درست ہے۔

قال فی التنویر وشرحه: (وسببه ملك نصاب حولی نام فارغ عن دین له مطالب من جهة العباد) سواء كان لله كزكاة.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ:

(قوله: كزكاة) فلو كان له نصاب حال عليه حولان ولم يزكه فيهما لا زكاة عليه في الحول الثاني، وكذا لو استهلك النصاب بعد الحول ثم استفاد نصاباً آخر وحال عليه الحول لازكاة في المستفاد؛ لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك، أما لو هلك يزكي المستفاد؛ لسقوط زكاة الأول بالهلاك. بحر. المطالب هنا السلطان تقديراً. (الشامية: ۲/ ۲٦٠)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۸/ رجب ۱٤۱۷ھ

پلاٹینم اور سفید سونے پر زکوٰۃ کا مسئلہ

سؤال: پلاٹینم اور پلاٹیم کیا چیز ہے؟ کیا ان پر زکوٰۃ فرض ہے؟ نیز سفید سونے پر زکوٰۃ کا حکم بھی بیان فرمادیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

پلاٹینم اور پلاٹیم دو الگ الگ دھاتیں ہیں، ان میں سے کوئی بھی سونا نہیں، لہٰذا ان پر زکوٰۃ نہیں، إلا أن يكونا للتجارة.

سفید سونا پلاٹیم کے ملانے سے بنتا ہے، اس پر زکوٰۃ کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر سونا غالب ہوتو زکوٰۃ فرض ہے اور پلاٹیم غالب ہوتو زکوٰۃ فرض نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۲/ رجب ۱٤۱۸ھ

مسافر کے لیے زکوٰۃ لینا

سوال: احسن الفتاویٰ ۴ / ۲۹۹ میں مسئلہ مذکور ہے:

''درحقیقت قرآن کریم میں صرف تین مصارف کا بیان ہے:

۱- فقراء ۲- عاملین

۳- مؤلفۃ القلوب (الی قولہ) باقی صرف فقراء اور عاملین رہ گئے، ان کے سوا جو اقسام قرآن کریم میں مذکور ہیں وہ سب فقراء ہی کی مختلف انواع ہیں۔''

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسافر اگر اپنے وطن میں مال ہونے کی بناء پر غنی ہو تو اگرچہ سفر میں فقیر ہو اس کے لیے زکوٰۃ لینا جائز نہیں، جبکہ شامیہ جلد ثانی ۳۴۳ میں ایسے مسافر کے لیے بقدرِ حاجت اخذ زکوٰۃ کو جائز قرار دیا ہے۔ حضرت سے درخواست ہے کہ الجھن دور فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

احسن الفتاویٰ میں فقراء سے مراد عام ہے، خواہ مستقل فقیر ہو یا صرف سفر میں، لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۰/ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۱ھ

باورچی کو زکوٰۃ سے تنخواہ دینا جائز اور مدرسین کو دینا ناجائز کیوں ہے؟

سوال: حضرت نے ضمیمۂ رسالہ ''الکلام البدیع فی احکام التوزیع'' میں تحریر فرمایا ہے:

''مہتمم کو مساکین طلبہ نے وکیل تملک بنا دیا تو ان کی طیبِ خاطر سے دوسری مدات میں صرف کرنا جائز ہے، مگر اس صورت میں بھی چونکہ مدارس کے مصارف مذکورہ کے لیے توکیل طلبہ بطیبِ خاطر نہیں، اس لیے جائز نہیں۔''

جبکہ احسن الفتاویٰ ۴ / ۳۰۲ میں مدِ زکوٰۃ سے باورچی کو تنخواہ دینا جائز تحریر فرمایا ہے۔ کیا اس کی یہ وجہ ہے کہ توکیل طلبہ بطیبِ خاطر ہوتی ہے؟ اگر یہی وجہ ہے تو سوال یہ ہے کہ جب باورچی کو زکوٰۃ سے تنخواہ دینا جائز ہے تو اساتذہ کی تنخواہ اور مدرسہ کی تعمیر میں صرف کرنا کیوں جائز نہیں؟ جب باورچی کو تنخواہ دینے میں طلبہ کی طیبِ خاطر ہے تو اساتذہ کو تنخواہ دینے میں بطریق اولیٰ ان کی طیبِ خاطر ہوگی۔ مابہ الفرق کیا ہے؟

بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

باورچی کی تنخواہ کے جواز کی وجہ توکیلِ مہتمم نہیں، بلکہ وجہ یہ ہے کہ طعام تیار کرنے پر ہر قسم کے مصارف طعام کی قیمت میں داخل ہیں، آٹا، سالن، مرچ مصالحہ اور پکانے کی اجرت وغیرہ سب کے مجموعہ سے طعام کی قیمت متعین ہوتی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

۲۰/ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۱ھ۔

مساکین طلبہ کو زکوٰۃ سے اباحۃً کھلانا جائز نہیں

سؤال: آپ نے احسن الفتاویٰ ۴/ ۳۰۲ میں مدِ زکوٰۃ سے باورچی کی تنخواہ کو جائز قرار دیا ہے، سوال یہ ہے کہ مدارس میں طلبہ کو کھانا عموماً ایک ساتھ بٹھا کر کھلایا جاتا ہے، کیا یہ اباحۃ ہے یا تملیک؟ اگر اباحۃ ہے تو باورچی کی تنخواہ کا کیا حکم ہے؟ نیز طلبہ میں اغنیاء اور ہاشمی بھی ہوتے ہیں، ایسی صورت میں باورچی کی تنخواہ مدِ زکوٰۃ سے جائز ہوگی یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

احسن الفتاویٰ میں باورچی کی تنخواہ کا جواز دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے:

۱- طلبہ کو کھانا تملیکاً دیا جاتا ہو۔

۲- طلبہ غیر ہاشمی اور مساکین ہوں۔

مسائل کے حدود و قیود اور شرائط و تفاصیل بوجہ وضوح چھوڑ دی جاتی ہیں، باقی رہی یہ بات کہ مدارس میں جو کھانا کھلایا جاتا ہے، یہ اباحۃ ہے یا تملیک؟ تو اگر طلبہ کو ایک ساتھ کھانا کھلایا جاتا ہو تو اباحۃ ہے اور اگر ہر ایک کو دے دیا جاتا ہو تو تملیک ہے۔

غنی اور ہاشمی کو مدِ زکوٰۃ سے دینا جائز نہیں اور ان کے لیے کھانا پکانے والے باورچی کو بھی مد زکوٰۃ سے تنخواہ دینا جائز نہیں۔ مدارس کے اجتماعی نظام میں چونکہ کھانا اکٹھا پکتا ہے تو اغنیاء اور ہاشمیوں کے کھانے کے تناسب سے باورچی کی تنخواہ مدِ زکوٰۃ کے علاوہ دیگر مدات سے شمار ہوگی جن مدات سے یہ لوگ کھانا کھاتے ہیں اور غیر زکوٰۃ کی اتنی رقم مدارس میں عموماً ہوتی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

۲۱/جمادی الاولیٰ ۱۴۲۱ھ۔

فقیر کو زکوٰۃ میں ملی ہوئی چیز کا غنی کے لیے استعمال

سوال: بندہ کے پاس ایک استفتاء آیا تھا، جس میں پوچھا گیا تھا کہ مستحقِ زکوٰۃ کو جو چیز زکوٰۃ میں ملی ہو اس کا غنی کے لیے استعمال کیسا ہے؟ استفتاء میں یہ بھی مذکور تھا کہ ایک مفتی صاحب نے احسن الفتاویٰ ۴/۲۶۹ سے عدم جواز کا فتویٰ دکھایا، جب کہ ایک اور مولوی صاحب نے یہ بتایا کہ دارالعلوم کراچی سے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے، بندہ نے اس کے جواز پر ایک مدلل تحریر لکھی ہے اور حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب عثمانی مدظلہم کو دکھا کر ان سے رائے بھی لکھوالی ہے۔ یہ تحریر حضرت کی خدمت میں پیش ہے، حضرت ملاحظہ فرما کر اپنی رائے گرامی تحریر فرمادیں۔

شاہ تفضّل علی

دارالافتاء دارالعلوم فاروقِ اعظم، نارتھ ناظم آباد، کراچی

ملحوظہ:

مستفتی کی تحریر چونکہ بہت طویل ہے، اس لیے ذیل میں اس مفصل تحریر کا خلاصہ لکھا گیا ہے اور کوشش کی گئی ہے کہ کوئی ضروری بات رہ نہ جائے، اس کے بعد حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب عثمانی مدظلہم کی رائے اور پھر حضرت والا دامت برکاتہم کا تحریر کردہ جواب مذکور ہے۔ مرتب۔

خلاصۂ فتویٰ دارالعلوم فاروقِ اعظم نارتھ ناظم آباد کراچی

۱- غنی و ہاشمی کے لیے حرمت اُخذِ زکوٰۃ کی اصل علت و بنیاد اخذ بالاِذلال ہے، فقیر چونکہ صاحبِ حاجت ہے اس کے لیے یہ اخذ جائز اور غنی و ہاشمی کے لیے جائز نہیں۔

فی الهداية: إنما الخبث فی فعل الآخذ لكونه إذلالاً به، ولا يجوز ذلك للغنی من غير حاجة، وللهاشمی لزيادة حرمته.

وفی الكفاية: إلا أنه لا خبث فی نفس الصدقة، وإنما الخبث فی أخذها؛ لكونه إذ لا لا مع الغنية، ومع زيادة الشرف والكرامة، لأن بالصدقة تسقط الذنوب من المتصدق، فيصير المتصدق عليه كالآلة للمتصدق فی حق سقوط الذنوب عنه، وليس للمسلم أن يذل نفسه إلا عند الحاجة والضرورة، فلهذا حل للفقير ولا يحل للهاشمی وإن كان محتاجا إليه؛ لأن

له زيادة حرمة وشرف ليست لغيره. (كفاية مع الفتح: ٨/ ١٥٠)

۲- فقیر کی ملکیت میں رہتے ہوئے تناولِ زکوٰۃ أخذ بالإذلال میں آتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاءِ کرام کے دو طبقے ہیں، ایک کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی أخذ بالإذلال پایا جاتا ہے، للہذا فقیر سے اباحت یا عاریت کے طور پر عینِ زکوٰۃ لینا غنی وہاشمی کے لیے جائز نہیں، بطورِ تملیک جائز ہے۔ یہ رائے فقہاء کی کثیر تعداد کی ہے جن میں صاحبِ ہدایہ اور علامہ آفندی صاحب تکملۃ فتح القدیر سرفہرست ہیں۔

في الهداية: وهذا بخلاف ما إذا أباحه للغني والهاشمي؛ لأن المباح له يتناوله على ملك المبيح، ونظيره المشتري شراءً فاسداً إذا أباح لغيره لا يطيب له، ولو ملكه يطيب.

یہی رائے علامہ حصکفی اور علامہ شامی رحمہما اللہ تعالیٰ کی بھی ہے۔

دوسرا طبقہ فقہاء ومحدثین کی ایک بڑی تعداد کا ہے جو مذکورہ صورت کو أخذ بالإذلال قرار نہیں دیتا، ان کے نزدیک یہ فقیر کی ملکیت میں اخذ زکوٰۃ تو ہے مگر مقرون بالإذلال نہیں۔ وہ متصدق سے لیتے وقت ہوتا ہے، للہذا اس میں کوئی خبث نہیں۔

في تكملة البحر (٨/ ٦٣): ولو أباح الفقير للغني أو الهاشمي عين ما أخذ من الزكوٰة لم يحل له؛ لأن الملك لم يتبدل، ولك أن تقول: المحرم ابتداء الأخذ إلى آخره، فعلى هذا لو أباح الفقير للغني أو الهاشمي ينبغي أن يطيب له لأنه لم يوجد منهما ابتداء الفعل المحرم المقترن بالإذلال. قلنا: إن لم يوجد منهما الأخذ من يد المتصدق وجد منهما الأخذ من يد الفقير، فقد تحقق في حقهما سبب الخبث، ولك أن تقول: ليس المحرم نفس الأخذ فقط، بل نفس الأخذ المقرون بالإذلال، فينبغي أن لا يكون خبيثاً اهـ.

اس کے علاوہ مندرجہ ذیل دو حدیثوں سے بھی یہی موقف ثابت ہوتا ہے:

إن عبيد بن سباق قال إن جويرية زوج النبي ﷺ أخبرته أن رسول الله ﷺ دخل عليها فقال هل من طعام؟ قالت: لا والله يا رسول الله، ما عندنا طعام إلّا عظم من شاة أعطيته مولاتي من الصدقة. فقال: قربيه، فقد

بلغت محلّها. (مسلم)

علامہ نووی رحمہ اللہ تعالیٰ "محلها" کی تشریح میں فرماتے ہیں:

هو بكسر الحاء أي زال عنها حكم الصدقة، وصارت حلالا لنا.

(مسلم مع شرحه: ١/٣٤٥)

یہی تشریح علامہ سیوطی نے دیباج شرح مسلم ۱/۵۱۸ میں اور علامہ قرطبی نے المفہم شرح مسلم ۳/۱۲۹ میں کی ہے۔

عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: لا تحل الصدقة لغني إلا في سبيل الله أو ابن السبيل أو جار فقير يتصدق عليه فيهدي لك أو يدعو لك. (أبو داود: ١/٣٨)

علامہ سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث کی شرح میں فرمایا:

قوله: أو يدعو لك، أي يضيفك ويطعمك وأنت غني، والحاصل أن الفقير إذا تصدق عليه فيهدي للغني ويملكه أو يضيف الغني ويطعمه على سبيل الإباحة تحل للغني على الحالين. (بذل المجهود: ٣/٤٥)

خلاصہ بحث: زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس مسئلہ میں فقہاءِ احناف کے درمیان اختلاف ہے، زیرِ بحث مسئلہ میں غنی کے لیے تناول زکوٰۃ من ید الفقیر کی حرمت متفق علیہ نہیں، چنانچہ صاحبِ بحر نے اختلاف کی صراحت فرمائی ہے، پھر صاحبِ بحر کے رجحان کے مطابق ہمارے نزدیک بھی غنی کے لیے راجح عدمِ حرمت ہے۔

قال في البحر: وللغني أن يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها، وكذا لو وهبها له لما علم أن تبدل الملك كتبدل العين، فلو أباحها له ولم يملكها منه ذكر أبو المعين النسفي أنه لا يحل تناوله للغني، وقال خواهر زاده: يحل. كذا في الفوائد التاجية، والذي يظهر ترجيح الأول؛ لأن الإباحة لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة بريرة: هو لها صدقة ولنا هدية، كما لا يخفى. إلا أن يقال بالفرق بين الهاشمي والغني، وإن قيل به فصحيح؛ لما تقدم أن الشبهة في حق الهاشمي كالحقيقة

بدليل منع الهاشمي من العمالة بخلاف الغني. (البحر الرائق: ٢/ ٢٤٥)

رائے گرامی حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم:

جو دلائل اس فتویٰ میں بیان کیے گئے ہیں، ان کی نیز بعض دوسرے دلائل کی بنا پر احقر کا رجحان بھی اسی موقف کی طرف ہے جو اس فتوے میں ظاہر کیا گیا ہے اور احسن الفتاویٰ کے سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد اکابر علماء عصر نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے، تاہم اس مسئلے میں دوسرے اہل علم وفتوی سے بھی رجوع کرنا چاہیے۔ پھر حتمی فتویٰ جاری کرنا چاہیے۔

واللہ سبحانہ اعلم
احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۴ ذی قعدہ ۱۴۱۹

الجواب باسم ملہم الصواب

اس تحریر میں مذکورہ دلائل سے مذہبِ حنفی میں جواز ثابت نہیں ہوتا، نصوص مذہب کے مقابلے میں "لك أن تقول" اور "إلا أن يقال" جیسے الفاظ کو ترجیح دینا بعید از قیاس ہے، دوسرے علماء کی طرف رجوع کیا جائے، کوئی گنجائش نکل آئے تو بہتر ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۰ / محرم ۱۴۲۰ھ

مروّجہ حیلۂ تملیک سے زکوٰۃ کی رقم تعمیر مسجد میں لگادی تو نماز کا حکم

سوال: مالِ زکوٰۃ کو مروّجہ حیلۂ تملیک کے ذریعہ لے کر تعمیر مسجد میں خرچ کیا گیا ہو تو کیا ایسی مسجد میں نماز مکروہ تحریمی ہوگی؟ کیونکہ آپ فرماتے ہیں کہ مروّجہ حیلۂ تملیک میں زکوٰۃ کی رقم واپس کرنے میں طیبِ خاطر کا یقین نہیں ہوتا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ مالِ حرام ہو اور مالِ حرام سے تعمیر کی گئی مسجد میں نماز کو آپ نے مکروہ قرار دیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

حالات کے پیشِ نظر طیبِ خاطر کا ظنِ غالب ہوتا ہے، اس لیے وہ مالِ حرام نہیں، لہٰذا ایسی مسجد میں نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۰/ ذی الحجہ ۱۴۲۱ھ

اداءِ عشر کے باوجود پیداوار سے حاصل کردہ رقم پر وجوبِ زکوٰۃ

اشکال وجواب

فی أحسن الفتاویٰ باب العشر: إذا أدی الرجل العشر ثم باع ما حصل من الأرض وصار نقدا، یضم إلی النقد الأصلی ویزکی ثانیا لتبدل الجنس الخ. لکن لما طالعت بعض کتب الفقه وقع الشك فی قلبی کأنی ما فهمت مافی أحسن الفتاویٰ أو ما فی بعض کتب الفقه نحو البدائع، قال فیه: وصورة المسئلة: إذا کان لرجل خمس من الإبل السائمة ومائتا درهم فتم حول السائمة فزکاها ثم باعها بدراهم ولم یتم حول الدراهم فإنه یستأنف للثمن حولا عنده، ولا یضم إلی الدراهم. وعندهما یضم الخ (بدائع: ۱۴/۲) یقول الخادم: إن فی هذا المقام أیضا تبدل الجنس ولا یضم عند أبی حنیفة رحمه الله تعالیٰ بخلاف قولهما.

الجواب باسم ملهم الصواب

درحقیقت یہاں عشر اور زکوٰۃ دو فریضوں میں فرق ہے، یعنی ایک چیز کا اگر سال کے اندر عشر نکالا گیا، پھر اسی سال وہ چیز بیچ دی گئی تو اس سے حاصل شدہ رقم اصل رقم کے ساتھ ضم کی جائے گی اور مجموعہ سے زکوٰۃ اداء کرنا ضروری ہوگا اور اگر ایک چیز کی زکوٰۃ دی گئی، پھر سال کے اندر وہ چیز بیچ دی گئی تو اس سے حاصل شدہ رقم اصل رقم کے ساتھ ضم نہیں ہوگی بلکہ اس پر مستقل حولان حول شرط ہے، دونوں میں وجہ الفرق یہ ہے کہ عشر میں ثنی نہیں پائی جارہی اور زکوٰۃ میں ثنی پائی جارہی ہے یعنی ایک سال میں ایک مالک پر ایک ہی مال میں دو مرتبہ زکوٰۃ فرض ہوجائے گی، حالانکہ حدیث میں ہے:

لاثنی فی الصدقة.

قال العلامة ابن نجیم رحمه الله تعالیٰ:

ولا یخفی أن الضم المذکور عند عدم مانع، أما إذا وجد مانع منه فلا ضم. ولذا قال فی المحیط: ولا یضم أثمان الإبل والبقر والغنم المزکاة إلی ما عنده من النصاب من جنسه عند أبی حنیفة؛ لأن فی الضم تحقیق الثنی

فـي الصدقة؛ لأن الثنى إيجاب الزكوٰة مرتين على مالك واحد فى مال واحد فـي حـول واحـد، وإنـه منفى لقوله عليه الصلاة والسلام: لاثنى فى الصدقة، وعـنـدهما يضم، ولو جعل السائمة علوفة بعد ما زكاها ثم باعها يضم ثمنها إلى ما عنده لـخـروجهـا عن مال الزكوٰة، فصار كمال آخر فلم يؤد إلى الثنى، وكذا لو جعل العبد المؤدى زكاته للخدمة ثم باعه يضم ثمنه إلى ما عنده، ولو أدى صدقة الفطر عن عبد الخدمة، أو أدى عشر طعامه ثم باعه ضم ثمنه إلى ما عـنـده؛ لأنـه ليـس ببـدل مال أديت الفطرة عنه؛ لأن الفطرة إنما تجب بسبب رأس يـمـونـه ويـلـي عـليه، دون المالية ألا ترى أنها تجب عن أولاده الأحرار، والثـمـن بـدل الـمـالية، والعشر إنما يجب بسبب أرض نامية، لا بالخارج فلم يثبت الاتحاد. (البحر الرائق: ۲/۲۲۳) والله سبحانه وتعالى أعلم

۲۳/ ذى القعده ۱۴۲۱ھـ



الله أكبر

لا تحل الصدقة لآل محمد إنما هي أو ساخ الناس

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حکم الزکاۃ والصدقات لبنی ہاشم والسادات



- سادات کے لیے زکوۃ اور صدقاتِ واجبہ کا حکم
- احادیثِ مبارکہ اور اقوالِ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کی روشنی میں مفتی بہ قول کی تحقیق
- بعض فقہاء اور اکابر کی اختلافی عبارات کا جائزہ



حكم الزكوٰة والصدقات لبني هاشم والسادات

سید کو زکوٰۃ دینا

سوال: کوئٹہ، پشین اور ان کے ارد گرد بہت سے گاؤں سید گھرانوں کے آباد ہیں، جن میں بہت سے گھرانے بہت ہی غریب ہیں۔

ہمارے یہاں کے کچھ علماء سید کو زکوٰۃ دینے کے جواز پر مختلف دلائل دیتے ہیں اور بعض علماء نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ سید سید کو زکوٰۃ دے سکتا ہے، جبکہ دیوبند کے تمام اکابر علماء کرام عدمِ جواز کے قائل ہیں۔

جناب کی خدمت میں سید کے لیے جوازِ زکوٰۃ کے فتویٰ پر مشتمل ایک رسالہ بھیج رہا ہوں، سادات کے یہ غریب گھرانے کوئی دس بیس نہیں ہیں کہ چند لوگ زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے پیسوں سے ان کی کفالت کریں۔ بڑی تعداد میں ہیں اور ان کے لیے صدقاتِ نافلہ کافی نہیں۔

آنجناب سے گزارش ہے کہ اس مسئلہ کی تحقیق فرما کر ہماری رہنمائی فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

سید اور ہاشمی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اس سلسلہ میں پہلے کتبِ فقہ کی عبارات پھر ان سے مستفاد احکام اور مفتیٰ بہ قول، پھر مجوزین کے دلائل کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

(۱) قال ملك العلماء العلامة الكاساني رحمه الله تعالىٰ:

ومنها أن لا يكون من بني هاشم؛ لما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: يا معشر بني هاشم! إن الله كره لكم غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة. وفى رواية قال: إن الله حرم عليكم ـ يا بني هاشم! ـ غسالة أيدى النا س اهـ. (بدائع الصنائع: ۴۹/۲)

(۲) قال العلامة ابن الهمام رحمه الله تعالىٰ:

(قوله: ولا يدفع إلى بني هاشم) هذا ظاهر الرواية. وروي أبو عصمة عن أبي حنيفة أنه يجوز فى هذا الزمان وإن كان ممتنعافى ذلك الزمان. وعنه وعن أبي يوسف أنه يجوز أن يدفع بعض بني هاشم إلى بعض

زكـاتهم وظاهر لفظ المروى في الكتاب وهو قوله عليه الصلاة والسلام : يا بني هـاشـم ! ان الله كـره لكم غسالة أيدى الناس وأوساخهم وعوضكم منها بـخـمـس الـخـمـس ـ لا ينفيه؛ للقطع بأن المراد من الناس غيرهم؛ لأنهم الـمخاطبون بالخطاب المذكور عن آخرهم، والتعويض بخمس الخمس عن صدقات الناس لا يستلزم كونه عوضا عن صدقات أنفسهم، وقال بعد أسـطـر: (قوله: وهم آل على الخ) لما كان المراد من بنى هاشم الذين لهم الـحـكـم الـمذكور ليس كلهم بين المراد منهم بعددهم، فخرج أبو لهب بـذلك، حتى يجوز الدفع إلى بنيه؛ لأن حرمة الصدقة لبنى هاشم كرامة من الله تعالىٰ لهم ولذريتهم، حيث نصروه عليه الصلاة والسلام فى جاهليتهم وإسـلامهـم، و أبـو لهب كان حريصا على أذى النبي ﷺ فـلـم يستحقها بنوه. (فتح القدير: ٢/٢١١ و ٢/٢١٣)

(٣) قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالىٰ:

(قـولـه: وبـنـى هـاشـم ومـواليهـم) أي لا يـجوز الدفع لهم؛ لحديث البـخـارى: نـحن أهل بيت لا تحل لنا الصدقة، ولحديث أبى داو'د: مولى الـقوم من أنفسهم، وإنا لا تحل لنا الصدقة، أطلق فى بنى هاشم فشمل من كـان نـاصراً للنبى ﷺ، ومـن لـم يـكـن نـاصرا له منهم كولد أبى لهب، فيـدخـل مـن أسـلـم مـنهـم فـى حرمة الصدقة لكونه هاشميا، فإن تحريم الـصـدقة حـكـم يـختـص بـالقرابة من بنى هاشم، لابالنصرة كذا فى غاية البيـان. وقيده المصنف فى الكافى تبعا لما فى الهداية وشروحها بآل على وعبـاس وجـعـفـر وعـقيل وحارث بن عبد المطلب، ومشى عليه الشارح الـزيـلـعى والمحقق فى فتح القدير، وصرحا بإخراج أبى لهب وأولاده من هـذا الـحـكـم، لأن حـرمة الـصـدقة لبـنى هاشم كرامة من الله تعالىٰ لهم ولـذريتهـم، حيـث نصروه عليه الصلاة والسلام فى جاهليتهم وإسلامهم، وأبـولهب كان حريصا على أذى النبى ﷺ، فـلـم يستحقها بنوه، واختاره

المصنف في المستصفى، وروي حديثا: لاقرابة بيني وبين أبي لهب، ونص في البدائع على أن الكرخي قيد بني هاشم بالخمسة من بني هاشم.

وقال بعد عدة أسطر:

وأطلق الحكم في بني هاشم ولم يقيده بزمان ولا بشخص؛ للإشارة إلى رد رواية أبي عصمة عن الإمام أنه يجوز الدفع إلى بني هاشم في زمانه، لأن عوضها وهو خمس الخمس لم يصل إليهم لإهمال الناس أمر الغنائم، وإيصالها إلى مستحقها، وإذا لم يصل إليهم العوض عادوا إلى المعوض، وللإشارة إلى رد الرواية بأن الهاشمي يجوز له أن يدفع زكاته إلى هاشمي مثله؛ لأن ظاهر الرواية المنع مطلقا اهـ. (البحر الرائق: ٢/٢٤٦)

(٤) قال في الفتاویٰ الهندية:

ولا يدفع إلى بني هاشم، وهم آل علي وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل وآل الحارث بن عبد المطلب، كذا في الهداية.

(الفتاویٰ الهندية: ١/١٨٩)

(٥) قال العلامة قاضيخان رحمه الله تعالىٰ:

ولا يجوز الدفع إلى بني هاشم، ولا إلى مواليهم، فإن دفع وهو لا يعلم ثم علم جاز، وقال بعد أسطر: وبنو هاشم الذين لا تحل لهم الصدقة آل عباس وآل علي وآل عقيل وآل جعفر وولد الحارث بن عبد المطلب رضي الله تعالىٰ عنهم. (قاضيخان بهامش الهندية: ١/٢٦٧)

(٦) قال العلامة الزيلعي رحمه الله تعالىٰ:

(أو هاشمي) أي لا يجوز دفعها إلى بني هاشم، لقوله عليه الصلاة والسلام: "إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس، وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد" رواه مسلم. وقال عليه الصلاة والسلام: "نحن أهل بيت لا تحل لنا الصدقة." رواه البخاري. (تبيين الحقائق: ١/٣٠٣)

(٧) قال في البزازية:

لا يجوز صرف كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الأرض وغلة الوقف إلى بنى هاشم، ولا إلى غنى.

(البزازية بهامش الهندية: ٤/٨٥)

(٨) قال العلامة المرغينانى رحمه الله تعالىٰ:

ولا تدفع إلى بنى هاشم؛ لقوله عليه السلام: يا بنى هاشم! إن الله حرم عليكم غسالة الناس وأوساخهم، وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة اهـ.

قال العلامة العينى رحمه الله تعالىٰ:

أي ولا تدفع الزكوٰة إلى بنى هاشم. وفى الإيضاح: الصدقات الواجبات كلها عليهم لا تجوز بإجماع الأئمة الأربعة. وروي أبو عصمة عن أبى حنيفة رحمه الله تعالىٰ أنه يجوز دفع الزكوٰة إلى الهاشمى، وإنما كان لا يجوز فى ذلك الوقت لسقوط خمس الخمس. ويجوز النفل بالإجماع. (البناية فى شرح الهداية: ٣/٥٥٤)

(٩) قال فى شرح التنوير: ولا إلى بنى هاشم إلا من أبطل النص قرابته، وهم بنو لهب، فتحل لمن أسلم منهم كما تحل لبنى المطلب، ثم ظاهر المذهب إطلاق المنع، وقول العينى: والهاشمى يجوز له دفع زكوٰته لمثله صوابه لا يجوز. نهر. (الدرالمختار: ٢/٣٥٠)

(١٠) قال العلامة عالم بن العلاء الأنصارى رحمه الله تعالىٰ:

ولا يجوز أن يعطى الزكوٰة، وفى الخانية العشر فقراء بنى هاشم، ولا مواليهم. وروي عن أبى يوسف أنه يجوز صرف الصدقات إلى الأغنياء إذا سموا فى الوقف فكذا إلى بنى هاشم، أما إذا لم يسموا فى الوقف لم يجز التصرف، كما لا يجوز للأغنياء وفى السغناقى: روي أبو عصمة عن أبى حنيفة أنه يجوز دفع الزكوٰة إلى بنى هاشم اهـ.

(الفتاوىٰ التاتار خانية: ١/٢٧٤)

(١١) قال الملا على القارى رحمه الله تعالى:

(وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد) قال ميرك: فيه دليل على أن الصدقة تحرم عليه وعلى آله سواء كان بسبب العمل أو بسبب الفقر والمسكنة وهذا هو الصحيح عندنا. وقال ابن الملك: الصدقة لا تحل للنبى ﷺ فرضا كانت أو نفلا، وكذا المفروضة لآله أي أقربائه، وأما التطوع فمباح لهم. قال ابن الهمام عند قول صاحب الهداية: ولا تدفع إلى بنى هاشم: هذا ظاهر الرواية، وروي أبو عصمة عن أبى حنيفة أنه يجوز اهـ. (المرقات: ٤/٣٣٥)

(١٢) قال العلامة ظفر أحمد العثمانى رحمه الله تعالى:

واعلم أن ما مر من حرمة الصدقة الواجبة على بنى هاشم هو ظاهر الرواية، كما فى فتح القدير. ولا يدفع إلى بنى هاشم. هذا ظاهر الرواية. وروي أبو عصمة عن أبى حنيفة أنه يجوز فى هذا الزمان، وإن كان ممتنعا فى ذلك الزمان اهـ.

قال المؤلف: والمعمول به هو ظاهر الرواية؛ فإنه مطابق للنص، وأما ما فى الدراية، وأخرجه الطبرانى من طريق حنش عن عكرمة عن ابن عباس وفى آخره: إنه لا يحل لكم أهل البيت من الصدقات شيء، إنما هى غسالة أيدى الناس، وإن لكم فى خمس الخمس لما يغنيكم اهـ فإن ثبت بإسناد محتج به فلا دليل فيه على أن الخمس عوض الزكوٰة، فإن السياق يدل على أن الكلام سيق على سبيل التسلية لهم؛ لئلا يحزنوا على فوت تلك المنافع. وما اشتهر فى بعض أحاديث الحرمة من زيادة وعوضكم منها بخمس الخمس فلم يثبت هذه الزيادة، كما فى فتح القدير لكن هذا اللفظ غريب اهـ. (إعلاء السنن: ٩/٩٥)

(١٣) قال العلامة العينى رحمه الله تعالى:

والأئمة على تحريمها على قرابته ﷺ، وقال الأبهرى المالكى: يحل

لهم فرضها ونفلها، وهو رواية عن أبي حنيفة، وقال الأصطخرى: إن منعوا الخمس جاز صرف الزكوٰة إليهم، وروي ابن سماعة عن أبي يوسف أن زكوٰة بنى هاشم تحل لبنى هاشم، ولا يحل ذلك لهم من غيرهم، وفى الينابيع: يجوز للهاشمى أن يدفع زكوٰته للهاشمى عند أبى حنيفة، ولا يجوز عند أبي يوسف. وفي جوامع الفقه: يكره عند أبي يوسف خلافا لمحمد، وروي أبو عصمة عن أبي حنيفة جواز دفعها إلى الهاشمي في زمانه.

قال الطحاوي: هذه الرواية عن أبي حنيفة ليست بالمشهورة وفى المبسوط: يجوز دفع صدقة التطوع والأوقاف إلى بنى هاشم، مروى عن أبى يوسف و محمد فى النوادر، وفى شرح مختصر الكرخى والإسبيجابى والمفيد: إذا سموا فى الوقف، وفى الكرخى: إذا أطلق الوقف لا يجوز، لأن حكمهم حكم الأغنياء. وفى شرح القدروری: الصدقة الواجبة كالزكوٰة والعشر والنذور والكفارات لا تجوز لهم، وأما الصدقة على وجه الصلة والتطوع فلا بأس اهـ. (عمدة القارى: ٩/٨١)

(١٤) قال العلامة السهارنفورى رحمه الله تعالىٰ:

أما آل النبى ﷺ فقال أكثر الحنفية، وهو المصحح عن الشافعية والحنابلة وكثير من الزيدية أنها تجوز لهم صدقة التطوع، دون الفرض. قالوا: لأن المحرم إنما عليهم أو ساخ الناس وذلك هو الزكوٰة لا صدقة التطوع الخ. (بذل المجهود: ٣/٥٠)

(١٥) قال أبو جعفر: فذهب قوم إلى هذا الحديث، وأباحوا الصدقة على بنى هاشم، وخالفهم فى ذلك آخرون.

قال العلامة العينى رحمه الله تعالىٰ: ذهب قوم، أراد بالقوم هؤلاء طائفة من المالكية، وأبا حنيفة فى رواية وبعض الشافعية، وخالفهم فى ذلك آخرون، أرادبهم مجاهداً و الثورى والنخعى وما لكا والشافعى وأبا حنيفة فى رواية وأبا يوسف و محمدا وجماهير أهل العلم من الفقهاء وأهل

الحديث. (العينى بهامش شرح معانى الآثار: ۱/۳۳۰)

الأحكام المستفادة

۱- متون مثلاً ''بدایۃ، نقایۃ، مختصر القدوری'' وغیرہ عدمِ جوازِ زکوٰۃ للسادات پر متفق ہیں۔

۲- حرمتِ زکوٰۃ للسادات کی روایت ظاہر الروایۃ ہے۔(۲ - ۳ - ۱۲)

۳- بعض کتب میں حرمت پر اجماع منقول ہے۔(۸ - ۱۴ - ۱۵)

۴- حرمت پر صحیح احادیث سے استدلال کیا گیا ہے، جبکہ جواز پر کوئی حدیث نہیں۔

۵- جوازِ زکوٰۃ للسادات پر امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ سے ایک روایت منقول ہے، یعنی ابوعصمہ والی روایت، وہ بھی غیر مشہور، کما قالہ الامام الطحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ۔(۱۳)

٦- خاتمۃ المحققین علامہ ابن عابدین الشامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے روایتِ منع کو ظاہر الروایۃ تحریر کیا ہے، وهو عمدة فى الفقه وعليه العهدة فى هذا الباب . (۹)

۷- مشہور فقیہ و محدث ملاعلی القاری الحنفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے روایتِ حرمت کو ''هذا هو الصحيح عندنا'' تحریر فرمایا ہے۔(۱۱)

۸- حرمت کا قول اکثر احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے، قولِ جواز شاذ و نادر ہے۔(۱۴ - ۱۵)

۹- مشہور فقیہ و محقق علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے کہ صاحبِ کنز نے مطلقاً فرمایا ہے کہ بنی ہاشم کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اس کو کسی مکان، زمان اور شخص کے ساتھ مقید نہیں کیا، اس میں ابو عصمۃ کی روایت کی تردید کی طرف اشارہ کیا ہے۔(۳)

مجوزین کے دلائل:

۱- شرح معانی الآثار اور فیض الباری میں مذکور قولِ جواز۔

۲- استحسان اور ضرورت اور بوقتِ ضرورت خلافِ مذہب پر فتویٰ دینا جائز ہے، جیسے اجرۃ علی التعلیم وغیرہ کا جواز لأن الحكم يختلف باختلاف الزمان.

۳- فتویٰ ظاہر الروایۃ سے اقویٰ ہے۔

دلائل کا جائزہ:

مجوزین کے دلائل سے متعلق اولاً عرض یہ ہے کہ باب الفقہ میں فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ ہی کے قول

کولیا جائے گا: لأنهم هم العمدة فی هذا الباب ولكل فن رجال.

ثانیاً جب روایتِ حرمت ظاہر الروایۃ ہے تو بہرصورت ترجیح اسی کو ہوگی، کیونکہ کونها ظاهر الرواية خود سببِ ترجیح ہے۔

قال العلامة ابن عابدين الشامی رحمہ اللہ تعالیٰ:

الخامس ما إذا كان أحدهما ظاهر الرواية فيقدم على الآخر قال فی البحر من كتاب الرضاع: الفتویٰ إذا اختلفت كان الترجيح لظاهر الرواية. وفيه من باب المصرف: إذا اختلف التصحيح وجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع إليه. (شرح عقود رسم المفتی: صـ ۳۳)

ثالثاً روایتِ حرمت دلیل کے اعتبار سے قوی ہے كما اقربه المجوز، لہٰذا ترجیح اسی کو ہوگی۔

قال العلامة ابن عابدين الشامی رحمہ اللہ تعالیٰ:

ولا ينبغی أن يعدل عن الدراية إذا وافقتها رواية. انتهیٰ. والدراية بالدال المهملة بمعنى الدليل، كما فی المستصفی، ويؤيده مافی آخر الحاوی القدسی: إذا اختلفت الروايات عن أبی حنيفة فی مسألة فالأولیٰ بالأخذ أقواها حجة. (شرح العقود: صـ ۲۹)

رابعاً روایتِ حرمت متون کی ہے اور روایتِ جواز شروح اور فتاویٰ کی ہے، اور یہ بھی قاعدہ مسلمہ ہے کہ مافی المتون کو مافی الشروح پر ترجیح ہوتی ہے۔

قال العلامة ابن عابدين الشامی رحمہ اللہ تعالیٰ:

ما إذا كان أحد القولين المصححين فی المتون والآخر فی غيرها، لأنه عند عدم التصحيح لأحد القولين يقدم ما فی المتون، لأنها الموضوعة لنقل المذهب. (شرح العقود: صـ ۳۳)

خامساً قولِ حرمت جمہور احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے اور قولِ جواز شاذ ہے اور یہ بھی قواعدِ مسلمہ میں سے ہے کہ ترجیح اس قول کو ہوگی جس کو جمہور نے لیا ہو۔

قال العلامة ابن عابدين الشامی رحمہ اللہ تعالیٰ:

ما إذا كان أحد القولين المصححين قال به جل المشايخ العظام ففی

شرح البيرى على الأشباه أن المقرر عن المشايخ أنه متى اختلف فى المسألة فالعبرة بما قاله الأكثر. (شرح عقود رسم المفتى: صـ ٣٣)

سادساً محرم و مبیح میں محرم کو ترجیح ہوتی ہے، كما هو مقرر فى كتب أصول الفقه.

سابعاً یہ ضرورت تو فقہاءِ کرام کے زمانہ میں بھی تھی، مگر جمہور فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس پر بحث کرنے کے باوجود جواز کا قول نہیں کیا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

٢٤/ جمادى الاولىٰ ١٤١٩ هـ

باب صدقة الفطر

صدقۃ الفطر کافر کو دینا جائز نہیں

سؤال: آپ نے احسن الفتاویٰ (۳۸۳/۴) میں لکھا ہے کہ صدقۃ الفطر کافر کو دینا جائز نہیں، مگر جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دو مفتی حضرات نے جواز کا فتویٰ دیا ہے، ان دونوں کے فتویٰ کی کاپیاں ارسال ہیں، ملاحظہ فرما کر فیصلہ تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

جواز سے متعلق دونوں تحریریں ردالمحتار ''باب المصرف'' کی عبارت پر مبنی ہیں، جیسا کہ ایک تحریر میں ''باب المصرف'' کی عبارت کا ترجمہ نقل کیا ہے۔

تنویر مع الشرح والحاشیۃ کی پوری اصل عبارت درج ذیل ہے:

فی التنویر وشرحه:

(وجاز) دفع (غيرها وغير العشر) والخراج (إليه) أي الذمی، ولو واجبا، كنذر وكفارة وفطرة، خلافا للثانی. وبه يفتی. حاوی القدسی.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالی:

وصرح فی الهداية وغيرها بأن هذا رواية عن الثاني، وظاهره أن قوله المشهور كقولهما (قوله: وبه يفتی) الذي فی حاشية الخير الرملی عن الحاوي: وبقوله نأخذ.

قلت: ولكن كلام الهداية وغيرها يفيد ترجيح قولهما وعليه المتون. (ردالمحتار:۲/۳۵۲)

مگر علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے خود ہی ''باب کفارۃ الظہار'' میں عدمِ جواز کو ترجیح دی ہے، ونصه:

قال الرملی: وفی الحاوي: وإن أطعم فقراء أهل الذمة جاز، وقال أبو يوسف رحمه الله تعالی: لا يجوز اهـ.

قلت: بل صرح فی كافی الحاكم بأنه لا يجوز، ولم يذكر فيه خلافا،

وبه علم أنه ظاهر الرواية عن الكل. (رد المحتار: ۳/۴۷۹)

یہ فیصلۂ عدمِ جواز بوجوہِ ذیل راجح ہے:

۱- قولِ جواز میں یہ الفاظ ہیں:

"ظاهره" ...... "يفيد" ...... "وعليه المتون".

اور فیصلہ عدم جواز میں:

"وبه نأخذ" ...... "وبه يفتى" ...... "صرح في كافي الحاكم" ...... "ولم يذكر فيه خلافا" "وبه علم أنه ظاهر الرواية عن الكل".

یہ الفاظ قولِ جواز سے متعلقہ الفاظ کے مقابلہ میں بہت قوی ہیں۔

۲- کافی حاکم کا مقام بہت بلند ہے:

وهو كاف للقضاء بين الأقوال المختلفة.

اس سے ''وعلیہ المتون'' کا مسئلہ بھی حل ہوگیا، لأن الكافي أم المتون.

علاوہ ازیں یہ کلیہ ہے کہ جہاں شروح میں متون کے خلاف فتویٰ تحریر ہو وہاں متون پر عمل نہ ہوگا، پھر "إنه ظاهر الرواية عن الكل" نے تو فیصلہ ہی کردیا۔

۳- علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ کا فیصلۂ عدمِ جواز آپ کی تحریرِ جواز سے متأخر ہے۔

۴- آپ نے "باب المصرف" میں جواز کی طرف اپنا رجحان بیان فرمایا ہے، پھر اس کے بعد "باب كفارة الظهار" میں عدمِ جواز کا یقینی فیصلہ تحریر فرمایا ہے۔

۵- آپ نے منحۃ الخالق میں "باب المصرف" و "باب كفارة الظهار" دونوں جگہ عدمِ جواز کا ''مفتی بہ'' ہونا نقل کرکے اس پر کوئی اشکال نہیں تحریر فرمایا جو دلیلِ اختیار ہے۔

۶- صدقۃ الفطر بوجہ وجوب، زکوٰۃ کے مشابہ ہے۔

۷- عدمِ جواز روایۃً ودرایۃً اقویٰ ہونے کے علاوہ احوط بھی ہے، والأخذ بالاحتياط في باب العبادات واجب.

۸- عدمِ جواز جمہور کے مطابق ہے۔ (بدایۃ المجتہد: ۱/۲۸۹)

یہ بحث تو علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحریر سے متعلق تھی، مزید بریں مندرجۂ ذیل ائمۂ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ بھی عدمِ جواز کے قائل ہیں:

(١) الأول هو الحاكم نفسه رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ٣٤٤ هـ.
(ردالمحتار:٣/٤٧٩)

(٢) الإمام طاهر بن عبد الرشيد البخاري رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ٥٤٢هـ. (خلاصة الفتاویٰ: ١/٢٤٢، ١/٢٧٥)

(٣) الملا على القارى رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ١٠١٤ هـ .
(شرح النقاية: ١/٣٩٢)

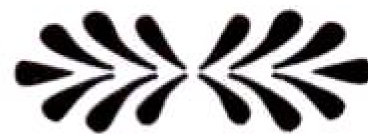
(٤) العلامة الحصكفى رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ١٠٨٨ هـ
(ردالمحتار: ٢/٢٦٩ و ٢/٣٥١)

(٥) العلامة الطحطاوي رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ١٢٣١ هـ
(حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح: صـ ٣٩٣)

(٦) العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ١٢٥٢ هـ
(ردالمحتار: ٣/٤٧٩)

وظهر من مراجعة كتب المذهب أن المجوزين هم الأكثرون، ومعلوم أن العبرة بقوة الدليل لاللكثرة، والكافى هو كاف وحده وإن لم يكن معه أحد فكيف إذا وافقه جماعة من الأئمة العظام رحمہم اللہ تعالیٰ .

٣/ صفر ١٤١٥هـ



تمّت